N° 5 1957 Mai

NOUVELLE
REVUE THEOLOGIQUE

La Loi dans nos cœurs

« Finis enim legis Christus »

Les problématiques changent vite et à ces changements nous sommes très sensibles : des questions qui ont passionné le XIX^e^ siècle nous semblent aujourd'hui dépassées irrévocablement. A plus forte raison, la difficulté qui a embarrassé et même tourmenté jusqu'à l'angoisse les chrétiens de la première génération, la question des rapports entre la loi mosaïque et l'Evangile, paraît classée depuis longtemps et dès lors ne semble avoir pour nous qu'un intérêt historique. Illusion. Les vrais problèmes religieux et humains sont éternels. Il s'agit là d'un problème qui se pose à toutes les générations chrétiennes, auquel nous ne pouvons échapper. Il s'agit d'un problème qui n'est pas théorique : la question de la lettre et de l'esprit, du commandement et de la liberté chrétienne entraîne des conséquences majeures relativement à notre attitude devant Dieu. En pareille matière, des idées inexactes risqueraient d'être préjudiciables à notre vie spirituelle, des idées justes ne peuvent que la stimuler et l'enrichir. Nous ne prétendons pas traiter dans son ampleur un sujet aussi complexe et délicat; nous voudrions seulement présenter au lecteur quelques suggestions.

Le problème, à vrai dire, est posé par l'histoire des religions en général. On l'a remarqué, certaines religions sont avant tout légalistes et moralisantes; en d'autres, l'élément cérémoniel prédomine ou bien l'élément mystique [1]. Sans doute il n'existe aucune religion qui se réduise à un moralisme : elle ne serait plus qu'une philosophie « areligieuse »; aucune non plus qui veuille exclure défenses ou prescriptions : elle deviendrait un ritualisme ou une mystique « amorale ». Mais si l'on ne trouve jamais ces éléments isolés et comme à l'état pur, on peut constater que, dans les religions du monde, les proportions de ces divers éléments sont très variables et que la tension entre eux est fort sensible.

1. Cfr C. H. Dodd, *Gospel and Law.* 1. Preaching and Teaching in the Early Church.

Incontestablement la religion d'Israël se présente comme un légalisme solide et charpenté, comme une morale vigoureuse et bien assise. Il est vrai que le terme de « loi » a, dans la Bible, un sens très riche : il évoque la parole de Yahvé, qui est vivante et vivifiante (*Deut.*, VIII, 3). Mais la loi, au sens le plus « législatif », occupe bien une place privilégiée dans la vie religieuse d'Israël. Prescriptions et défenses s'étalent complaisamment sur des pages et des pages de la Bible. Toute l'épopée de la sortie d'Egypte est dominée par le sommet du Sinaï. Et l'autre épopée, celle des Macchabées, est la geste héroïque des défenseurs de la loi. Le psaume CXVIII, avec ses variations que nous serions tentés de juger un peu prolixes et monotones, exprime ce qu'il y a d'inépuisable dans l'admiration qu'inspire la loi à la piété israélite. Quand certains docteurs se figurent la loi comme une sorte d'être préexistant et transcendant, quand ils imaginent Dieu lui-même méditant sur la Tora et astreint au repos sabbatique, ces puérilités sont suggestives à leur manière : elles montrent la place tenue par la loi dans l'âme d'Israël. Et la casuistique des scribes, cette ratiocination intrépide et ridicule qui vient compliquer à l'infini les articles du code mosaïque, nous révèle, par ses déviations mêmes, une minutie qui est un amour, des scrupules d'obéissance qui attestent une fidélité.

I. LA PENSEE DU CHRIST SUR LA LOI

Au milieu des religions du monde que sera le christianisme? Mysticisme ou moralisme? Et singulièrement, comment se présentera-t-il par rapport à cette religion juive avec laquelle il est en continuité et en rupture, dont il se réclame et qu'il vient remplacer? Quelques brefs rappels de l'attitude du Christ et de l'Eglise sont ici nécessaires.

Il pourrait sembler que la question est tranchée par la déclaration de Jésus : « N'allez pas croire que je sois venu abolir la Loi ou les Prophètes : je ne suis pas venu abolir mais accomplir. Or, je vous le dis, en vérité, avant que ne passent le ciel et la terre, pas un i, pas un point sur l'i ne passera de la Loi que tout ne soit réalisé » (*Mt.*, V, 17-18).

Mais ce texte décisif, auquel on ne pourra rien ajouter, semble, à vrai dire, reposer le problème. Et le comportement du Christ, ainsi que les autres paroles que nous rapportent les évangiles, n'atténuent guère nos perplexités.

Jésus, pour son propre compte, a observé pieusement et intégralement la loi, y compris ses prescriptions rituelles et ses interdits, donnant un exemple qui sera suivi fidèlement par l'Eglise primitive de Jérusalem. Que dans son enseignement il se présente comme un « antinomiste » serait une thèse insoutenable : il apparaît comme un législateur; les exégètes ont remarqué qu'il y a, dans le premier évangile,

un parallélisme voulu entre la promulgation de la loi sinaïtique et le sermon sur la montagne. Le Maître n'a pas abrogé le décalogue. Il montre, par différents exemples, comment il entend parfaire la loi ancienne : il ne la supprime pas, mais renchérit sur elle ; qu'il s'agisse des rapports avec le prochain, de la pureté, du serment, la loi nouvelle comporte des exigences plus drastiques et qui excluent toute échappatoire (*Mt.*, V, 20 s.).

D'autre part, le Christ revendique hautement l'indépendance vis-à-vis des prescriptions des scribes, traditions humaines, surajoutées à la loi. Il revendique également, ce qui est plus significatif, une entière liberté par rapport à la loi sacro-sainte du sabbat, symbole de toute la loi mosaïque et test des fidélités d'Israël (*Mt.*, XII, 8), il paraît le subordonner à l'utilité de l'homme lui-même (*Mc*, II, 27-28). Et ce qui est encore d'un plus grand poids, Jésus fait des déclarations telles sur la supériorité de l'Evangile que la Loi et les prophètes semblent radicalement dévalués. « En vérité, je vous le dis, parmi les enfants des femmes, il n'en a pas surgi de plus grand que Jean-Baptiste ; et cependant le plus petit dans le royaume des cieux est plus grand que lui » (*Mt.*, XI, 11). Texte d'autant plus remarquable que la sainteté personnelle et éminente du Baptiste est hors de cause : il s'agit d'une opposition entre deux régimes et deux époques : les temps du Royaume ont une transcendance souveraine sur les temps qui les ont précédés et préparés. C'est une ère nouvelle, une nouveauté absolue : après la nuit, la lumière. D'ailleurs, tout n'est-il pas dit par la formule lapidaire du quatrième évangile : « La Loi a été donnée par Moïse ; la grâce et la vérité sont venues par Jésus-Christ » (*Jean*, I, 17). Loi et grâce ne sont-elles pas en opposition irréductible ?

A la lecture de S. Paul et des autres épîtres, nous éprouvons la même impression d'ambiguïté.

La structure même des épîtres révèle une préoccupation moralisante. Elle comporte le « kérygme », le rappel du mystère chrétien, de la bonne nouvelle du salut, un exposé dogmatique autour de la vérité centrale ou du grand fait qu'est le Christ. Mais à cet exposé succède invariablement la « parénèse », la formulation des préceptes, l'exhortation pour la vie quotidienne. Paul légifère. Il ne se contente pas de rappeler que nous sommes au service du Christ et dans sa mouvance, que le chrétien a changé de maître mais qu'il a un maître, qu'il est, comme l'apôtre lui-même, sous la loi du Christ (*Rom.*, VII, 14) : ce serait encore trop vague. Paul ne se borne même pas à rappeler le décalogue, qui n'est pas abrogé (*Rom.*, XIII, 9). Ses lettres contiennent toute une série de préceptes, de commandements, de défenses, pour lesquels le terme de directives, cher à notre temps, serait trop mou et imprécis. Qu'il s'agisse de l'obligation du baptême et de l'Eucharistie, de l'usage des charismes, des assemblées chrétiennes et du rôle des femmes, du mariage et de la virginité, l'Apôtre rappelle

les commandements du Seigneur ou édicte lui-même des prescriptions impérieuses (*I Cor.*, V-XIV), ayant bien conscience d'être qualifié pour parler au nom du Christ dont il a le sens et l'esprit (*I Cor.*, II, 16).

Mais ce législateur vigoureux est aussi le revendicateur implacable de la liberté chrétienne. Il peut bien accepter de se soumettre aux articles du code mosaïque, s'abstenir de viandes offertes aux idoles, faire circoncire Timothée, s'acquitter d'un vœu à Jérusalem; mais c'est là pure condescendance pour ménager les faibles ou moyen pour gagner au Christ les âmes juives. La loi est abolie; elle est morte pour le chrétien et le chrétien est mort pour elle; il est aussi libre par rapport à la loi que la veuve par rapport à son mari défunt (*Rom.*, VII, 1-4).

Le procès de la loi mosaïque a été instruit par l'Apôtre d'une manière définitive. Imparfaite parce qu'elle est une contrainte extérieure, rigoureuse et insuffisante, donnant la lumière sans donner la force, éclairant la conscience sans l'arrêter sur la voie du mal, amenant ainsi à la transgression et au péché, elle ne pouvait être que provisoire (*Rom.*, VII). La mort du Christ a eu pour effet de l'annuler : avec le péché et la mort, elle constituait cet esclavage dont le Sauveur nous a libérés, « supprimant en sa chair... cette loi des préceptes avec ses ordonnances » (*Ephés.*, II, 15; *Col.*, II, 14). « Vous n'êtes pas sous la loi, mais sous la grâce » (*Rom.*, VI, 14).

Or ce procès du mosaïsme n'est-il pas, dans la pensée de l'Apôtre, le procès de toute loi, de tout code de morale? Toute loi n'est-elle pas imparfaite, ne devient-elle pas nuisible? D'ailleurs, à partir du moment où la charité est répandue dans les cœurs par le Saint-Esprit tout le reste n'est-il pas secondaire et pratiquement négligeable?

Dans toute la tradition de l'Eglise nous observons les mêmes antithèses ou la même tension.

Les Pères insistent sur la nouveauté absolue du christianisme par rapport à l'Ancien Testament, sur le rôle — rôle essentiel et qui paraît suffire — du Saint-Esprit dans toute la vie chrétienne, sur le primat de la charité. La formule de S. Augustin « Dilige et quod vis fac [2] », quel que soit son contexte historique, implique l'inutilité des codes et des ordonnances détaillées. S. Thomas lui-même, si peu révolutionnaire, enseigne que la loi évangélique est essentiellement l'Esprit Saint dans nos cœurs et volontiers souligne l'opposition entre loi et liberté [3].

Par ailleurs et, semble-t-il, à l'opposé, dans la formation de la conscience humaine, l'Eglise a toujours inculqué l'idée de péché comme

2. *In Epist. Ioan.*, V, 4; *P.L.*, XXXV, 2014.

3. Textes cités dans St. Lyonnet, S. J., *Liberté chrétienne et loi de l'Esprit*, dans *Christus*, Cahiers spirituels, n. 4. Nous ne saurions assez dire combien nous sommes redevable à cette étude.

transgression du commandement, en cela demeurant fidèle aux vieilles notions mosaïques. L'armature des préceptes, tout au long des siècles, a reçu des perfectionnements nouveaux et est devenue une cuirasse sans fissure. Les moralistes ont catalogué les fautes. Le droit canon, dont l'aspect n'est pas tellement différent d'un code civil et même d'un code pénal, comporte, sauf erreur, 2414 canons. Les dispositions cérémonielles de la liturgie sont aussi pointilleuses que celles du Lévitique : les gestes du prêtre, comme ses paroles, sont déterminés de manière à ne laisser à l'improvisation aucune place. Les rubricistes s'en donnent à cœur joie et n'ont décidément rien à envier aux plus minutieux des commentateurs rabbiniques.

II. HESITATIONS CHEZ LES NON-CATHOLIQUES

Faudrait-il déceler dans la doctrine des Apôtres une certaine incohérence et dans la doctrine de Jésus lui-même un certain flou qui ne lui a pas permis de tirer sa pensée tout à fait au clair? Certains non-catholiques l'ont prétendu : le Christ aurait posé des principes, contraires d'ailleurs à son attitude religieuse personnelle, qui iraient à détruire toute pratique, au bénéfice d'une morale purement intérieure [4].

Ou bien faudrait-il dire que l'Eglise, en imposant des prescriptions législatives et des ordonnances cultuelles, s'est montrée infidèle à la pensée authentique du Christ, infidèle à la doctrine de S. Paul sur la grâce et la liberté chrétienne?

Luther l'a proclamé. Pour lui, la loi et toute loi doit être abrogée comme impossible à pratiquer et comme nuisible. Laissons de côté les propos de table comme appartenant à un genre littéraire où dominent le paradoxe et l'outrance. Laissons même le fameux texte « Esto peccator et pecca fortiter sed fortius fide... etc. », dont l'exégèse est délicate. On n'aura pas de peine à trouver chez Luther les déclarations sans ambages sur la nocivité de la loi et la liberté absolue du chrétien. Celle-ci, par exemple : « Ce ne sont pas seulement les préceptes cérémoniels qui ne sont pas une loi bonne et qui ne contiennent pas la vie. Il en est ainsi du décalogue lui-même et de tout ce qui peut s'enseigner et se prescrire au dedans et au dehors. La loi bonne où se trouve la vie, c'est la charité de Dieu, répandue par le Saint-Esprit dans nos cœurs [5]. » Et encore : « Le chrétien en arrive à savoir que l'observation ou la non-observation de la loi ne lui nuit en rien; que s'il fait ce qui est défendu ou omet ce qui est prescrit, il n'y a pas pour lui de péché. Il ne peut pas pécher parce que son cœur est pur. Au contraire un cœur impur se salit et pèche en tout [6]. »

---

4. Ainsi Klausner, *Jésus de Nazareth*, L. 8, ch. 3.
5. Edition de Weimar, t. I, p. 228.
6. *Ibidem*, t. XVII, p. 111.

Cet « anomisme » n'est-il pas d'ailleurs dans la logique de la pensée luthérienne? N'est-il pas, chez Luther, la conséquence de ce qu'un auteur protestant appelle « la phobie des œuvres [7] » et de sa doctrine sur la foi? Reconnaître une valeur au précepte n'est-ce pas corrélativement accorder un mérite aux œuvres, *quod Deus avertat?* Seule importe la foi justifiante. Actes moraux ou immoraux, observation ou violation des commandements, tout cela n'a plus grand sens, ou plus exactement change de sens, selon qu'on a ou qu'on n'a pas la foi. « Hormis l'incrédulité il n'y a plus de péché; tout le reste, des babioles [8] ! »

Contre cet antilégalisme virulent, il y a, chez les Réformateurs, bien des réactions, à commencer par celle de Calvin. Mais les historiens protestants reconnaissent que, chez ceux qui maintiennent l'existence de la loi et la nécessité de lui obéir, « les motifs invoqués sont légion », soit dans la Confession d'Augsbourg, soit dans les catéchismes et les apologies qui en procèdent, multiplicité qui dénote elle-même un certain embarras. Ils reconnaissent également la séculaire propension luthérienne à l'antinomisme et sa contre-partie : la séculaire tendance calviniste à un nouveau légalisme. Ils ajoutent avec loyauté : « On sait combien ces deux tendances compliquent et même entravent la pédagogie chrétienne. *Lex et Evangelium* [9]. »

Les protestants libéraux se sont plu à durcir l'opposition entre « les religions d'autorité et la religion de l'esprit ». Et en dehors du protestantisme, un penseur comme Berdiaeff, dans son amour jaloux et son zèle farouche pour la liberté, incline visiblement au « mysticisme libertaire » et ne manque guère une occasion de maudire tout ce qui est décision imposée, définition doctrinale, commandement, « piété autoritaire », tout cela étant à son avis régression vers les religions primitives, « matérialisme religieux » et négation de l'esprit [10].

III. LES RAISONS D'ABROGER LA LOI

Pour essayer de voir plus clair dans ce problème, que d'ailleurs bien des préoccupations latérales et des motifs passionnels sont venus obscurcir, il faut s'efforcer de comprendre et de commenter la déclaration capitale du Christ : « N'allez pas croire que je sois venu abolir la Loi ou les Prophètes, je ne suis pas venu abolir mais accomplir. »

Il pourrait nous sembler d'abord que le Christ devait abolir la loi et que toutes les conditions voulues pour cette abolition étaient réunies.

En effet des raisons multiples induisent à penser que le progrès

7. Ménégoz, *L'Evangile et la Loi,* dans la *Revue d'Hist. et de Philos. religieuse,* 1937.
8. Sermon de 1532. Edit. de Weimar, t. XXXVI, p. 183.
9. Ménégoz, *art. cité.*
10. Par ex. : Esprit et Liberté. La liberté de l'esprit.

moral de l'homme requiert cette abrogation, tant la loi, non seulement la loi mosaïque mais toute loi, est imparfaite et éventuellement nuisible.

Elle paraît s'imposer à l'homme du dehors comme une contrainte, une hétéronomie. A ce titre, ce serait dire trop peu qu'elle est une restriction de la liberté : elle en est comme la destruction. « Qui reçoit son impulsion du dehors, dit S. Thomas, n'agit pas librement. Celui-là donc qui évite le mal, non parce que c'est un mal, mais en raison d'un précepte du Seigneur, n'est pas libre [11]. » M'obliger à ce que je ne veux pas, c'est proprement faire de moi un esclave ou un outil, une chose. Par le fait même toute moralité disparaît et nous sommes dans un déterminisme et un dressage. « Ce qui est accompli servilement n'est pas libre et est inexistant », dit S. Augustin [12].

La loi en elle-même est d'ailleurs tout ensemble autocratique et impuissante. Rappelons-nous l'analyse paulinienne, valable finalement pour toute loi. Semblable à tant de gouvernements faibles, elle prétend régenter l'homme, mais n'en a pas les moyens. Elle éclaire la conscience sur son devoir et sa responsabilité. Ce faisant, elle n'aboutit qu'à provoquer la révolte, car toute contrainte déclenche en l'homme une réaction de défense et d'hostilité. « Notre ennemi c'est notre maître. » S. François de Sales l'a noté avec sa bonhomie souriante : « Comme il y a des personnes qui, pour agréable que soit un médicament, ont du contre-cœur à le prendre, seulement parce qu'il porte le nom de médicament, aussi y a-t-il des âmes qui ont en horreur les actions commandées, seulement parce qu'elles sont commandées : et s'est trouvé tel homme, ce dit-on, qui, ayant doucement vécu dans la grande ville de Paris l'espace de quatre-vingts ans sans en sortir, soudain qu'on lui eût enjoint de par le roi d'y demeurer encore le reste de ses jours, il alla dehors voir les champs, que de sa vie il n'avait désiré [13]. » D'autant que la loi nous commande bien souvent tout autre chose qu'un plaisant séjour à Paris. Elle requiert des sacrifices. Et comme elle ne donne aucune force pour obéir à ses injonctions, la loi incite l'homme à pécher, non plus avec la demi-innocence d'une âme mal éclairée, mais avec la pleine conscience de sa responsabilité. La loi peut alors condamner le coupable ; mais jusque dans cette condamnation elle reste faible. Car si le transgresseur s'obstine dans sa révolte, c'est la loi qui subit une défaite. Quand un criminel, condamné à mort, montait à l'échafaud pour « payer sa dette à la société » selon la formule rituelle et criait à la foule : « Vive l'anarchie », cette bravade irréductible consacrait la défaite de la loi et de la société.

Quant à ceux qui obéissent et se soumettent — car il n'y a pas que

11. *In II Cor.*, cap. 3, lect. 3.
12. *De Spiritu et littera*, c. 14; *P.L.*, XLIV, 217.
13. *Traité de l'amour de Dieu*, L. VIII, ch. 5.

des anarchistes et des révoltés et l'homme n'est pas en rupture de ban à longueur de vie — le résultat, au point de vue moral, ne semble pas tellement meilleur. Du moment que la loi prend en charge l'homme et établit un règlement pour sa vie, le fidèle observateur de la loi, après avoir accompli tous les articles du règlement, sera bien tenté de se considérer comme quitte de toute obligation; à toute requête ultérieure il sera bien tenté d'opposer : « Cela n'est point en mon rollet ». La valeur attachée à l'observation matérielle d'un précepte, la comptabilité qu'elle favorise, la satisfaction de soi qu'elle provoque, n'est-ce pas la fin de toute moralité vraie, n'est-ce pas le désir de perfection brisé dans l'ame, l'établissement solide de cette « religion close » et sans vie qui s'appelle le pharisaïsme?

Si la loi, par tout ce qu'elle implique d'opposition à l'esprit et à la liberté, de rigueur impuissante, de réglementation légaliste, de surestimation de la pratique, entraîne ces inconvénients graves et s'il apparaît que ces caractères tiennent à son essence même, non à ses réalisations imparfaites, comment le Christ ne voudrait-il pas l'abolition de la loi, de toute loi?

D'autant qu'il n'est pas un de ces révolutionnaires qui taillent hardiment sans songer qu'ils auront à recoudre. Pour remplacer la loi rudimentaire et nuisible, il y a dans le christianisme tellement mieux! L'Evangile est la bonne nouvelle de l'Incarnation. Or l'Incarnation change l'homme radicalement et sa condition et son échelle de valeurs et sa conduite morale, par le fait qu'elle lui donne des relations toutes nouvelles avec Dieu, avec les Personnes divines. Du moment que, dans le Christ, l'homme devient fils du Père céleste et cohéritier de l'Unique, les rapports de serviteur à Maître semblent abolis : l'homme n'a plus qu'à répondre à l'amour paternel par l'amour filial. Puisque le Fils est devenu homme, à quoi bon la lettre morte des codes? Il suffit de regarder celui qui est une loi vivante, « *lex quaedam animata* », il suffit d'imiter ce modèle. Imitation d'autant plus facile que le Christ gagnera le cœur de l'homme. Quel meilleur moyen d'imposer ses volontés que de les proposer à ce cœur dont il sera maître? Le Christ d'ailleurs n'est pas un modèle qui demeurerait extérieur à nous. Il est en nous par son Esprit. L'Esprit du Père et du Fils est donné au chrétien comme principe même de son agir. Pourquoi des directives extérieures quand on a en soi-même un principe de direction infaillible? « L'homme spirituel juge de tout et ne relève lui-même du jugement de personne. Nous l'avons, nous, la pensée du Christ » (*I Cor.*, XII, 15-16). Pourquoi une réglementation de la prière quand l'Esprit lui-même forme dans nos cœurs la prière? (*Rom.*, VIII, 26-27). Pourquoi des commandements, puisque la charité est répandue en nos cœurs par l'Esprit (*Rom.*, V, 5), cette charité qui est le tout de la loi et un au-delà illimité de toutes les lois? Pourquoi des interdits et des défenses, où n'existe plus le goût du péché avec l'envie de ce qui est

interdit et défendu? Pourquoi des restrictions à la liberté, quand la liberté a découvert qu'elle ne pose vraiment qu'en faisant le bien?

IV. LA LOI MAINTENUE

Il faut croire que ces raisons, pour spécieuses qu'elles paraissent, ne sont pas tellement probantes, puisque le Christ maintient la loi. « N'allez pas croire que je sois venu abolir la Loi.» Le Maître qui « sait ce qu'il y a dans l'homme », sait que la loi reste nécessaire à l'homme.

On serait assez porté à croire et à dire d'emblée : pour un chrétien il n'y a plus de loi. Pour l'homme qui aime le Père de tout son cœur, de toute son âme, de toutes ses forces, de tout son esprit, plus n'est besoin de commandements; pour l'homme profondément identifié au Christ, au point que c'est le Christ qui pense, veut et aime en lui, la loi n'a plus de raison d'être; pour l'homme entièrement docile, « *docibilis* », au Saint-Esprit et entièrement dans sa mouvance, la loi est inutile, car ayant reçu l'onction, il n'a plus besoin qu'on l'enseigne (*I Joh.*, II, 20).

Mais une première remarque s'impose : ce chrétien parfait, qui n'aurait que faire de la loi, n'existe pas, du moins n'existe pas sur terre. L'abolition de toute loi exige que l'eschatologie soit déjà pleinement réalisée; autant dire qu'elle suppose le ciel sur la terre : c'est la chimère de tous les « antinomistes » de bonne foi.

Comme on l'a fait justement remarquer à propos des antithèses de la morale paulinienne, où certains voudraient voir des contradictions irréductibles : « La possession du salut est actuelle, bien que provisoire encore et incomplète. Aussi longtemps que le croyant vit dans la chair, c'est-à-dire reste susceptible de retomber dans le péché, il ne peut posséder le salut d'une manière complète et inamissible. Le chrétien justifié, à qui le salut a été promis et qui a reçu l'Esprit en gage de cette promesse, n'est plus, en principe, soumis à la morale de la loi. Il en reste cependant tributaire en ce qu'il ne possède pas la plénitude de l'Esprit et que, s'il viole la loi du Christ, il risque de perdre le salut... C'est qu'il est un être double, mi-charnel, mi-spirituel et il en sera ainsi tant qu'il vivra dans le monde présent, aussi longtemps que le monde céleste ne sera pas devenu la seule réalité [14]. » Sans doute « quiconque est né de Dieu ne commet pas le péché... ne peut pécher » (*I Joh.*, III, 9), mais nous ne sommes pas encore entièrement nés de Dieu. Sans doute « le Christ vit en moi », mais le vieux moi vit encore. Sans doute nous avons reçu l'Onction, mais l'Onction n'a pas encore pénétré tous nos replis où se cache l'égoïsme opiniâtre.

14. M. Goguel, *L'Eglise primitive*, IV[e] partie, 1. ch. 2, IV. *La morale paulinienne.*

La loi est déjà intérieure mais doit être intériorisée plus profondément encore.

C'est une très belle idée, familière aux Pères, qu'il n'y a pas « *chaos magnum* », ni cloison étanche entre l'Ancien et le Nouveau Testament, parce que, dans l'un et dans l'autre, la grâce du Rédempteur est à l'œuvre. Les saints de l'Ancien Testament, de par la chronologie, paraissent se situer avant l'Evangile : en réalité, ils appartiennent déjà à l'Evangile, par la charité qui règne dans leurs âmes et dans leurs vies.

Mais l'inverse n'est pas moins vrai. Il y a des chrétiens qui appartiennent à l'ancienne Loi, parce que le vieil homme n'est pas mort en eux et qu'ils reçoivent l'Evangile avec des cœurs judaïques.

« L'Eglise, dit S. Augustin, c'est-à-dire le peuple de Dieu, qui est une réalité ancienne même au cours de cette vie pérégrinante, est partiellement charnelle en certains hommes, partiellement spirituelle en d'autres. Les charnels relèvent de l'Ancien Testament, les spirituels du Nouveau. Dans les premiers âges, d'Adam jusqu'à Moïse, l'un et l'autre est resté voilé. A partir de Moïse, l'Ancien Testament a été révélé; en lui le Nouveau était voilé : il était sous les signes, voilé. C'est après l'Incarnation du Seigneur que le Nouveau a été révélé : ce fut alors la cessation des vieux mystères, mais non la cessation des vieilles concupiscences. Elles vivent encore en ceux dont parle l'Apôtre, qui sont nés par le mystère du Nouveau Testament et qu'il appelle charnels, incapables de saisir ce qui est de l'Esprit de Dieu. De même que certains vivaient en spirituels dans les mystères du Vieux Testament et ainsi appartenaient invisiblement au Nouveau Testament, alors invisible, de même aujourd'hui, dans le mystère du Nouveau Testament, maintenant révélé, beaucoup vivent en charnels : s'ils refusent de faire effort pour saisir ce qui est de l'Esprit de Dieu, ils relèvent du vieux Testament [15]. »

Ainsi, il y avait des chrétiens au temps de la loi de Moïse; mais il y a encore des juifs dans la chrétienté elle-même. Il faut aller plus loin. Tout homme reproduit, dans le cours de sa vie personnelle, le processus religieux de l'humanité.

« Chaque homme a quatre stades à parcourir pour être fixé dans la vie éternelle : avant la loi, sous la loi, sous la grâce, dans la paix. Nous vivons avant la loi quand nous ignorons le péché et suivons les concupiscences charnelles. Nous vivons sous la loi quand, le péché nous étant interdit, nous péchons, vaincus par l'habitude du mal et n'ayant pas encore le secours de la foi. Troisièmement, nous vivons sous la grâce quand nous avons une foi absolue à notre Libérateur, sans rien attribuer à nos mérites, en nous attachant avec amour à la miséricorde : nous triomphons alors du charme de la mauvaise habitude. L'homme vit dans le quatrième état quand il n'y a plus rien qui résiste à l'esprit, quand tout est concorde, union, unité dans la paix définitive : ce qui sera réalisé à la résurrection des corps [16]. »

« Dans le premier état, avant la loi, il n'y a aucune lutte avec les voluptés du siècle; dans le second, sous la loi, nous luttons mais nous sommes vaincus;

15. *De Baptismo contra Donatistas,* I, 15, 24; *P.L.,* XLIII, 122.
16. *De diversis quaestionibus 83,* 66, 3; *P.L.,* XL, 62.

dans le troisième, nous luttons et sommes vainqueurs; dans le quatrième, nous ne luttons plus, c'est le repos dans la paix souveraine et pour toujours [17]. »

Ainsi, dans le développement religieux de chaque homme, il y a l'heure du paganisme, l'heure de la Loi, l'heure de la grâce, en attendant l'heure de la paix éternelle. Mais, au vrai, il ne s'agit pas d'une progression rectiligne ni d'heures successives. Il y a bien souvent coexistence d'états d'âme. L'homme est complexe et divisé jusqu'à la contradiction. Le baptême, qui est une rénovation totale, n'est pas un achèvement, mais une naissance. Nous sommes chrétiens; mais en nous, le païen et le juif ne sont pas tout à fait morts. Il y a dans notre vie comme des zones encore juives et païennes. Et « le monde délicieux et criminel », dont parle Pascal, nous attire sans cesse. Voilà pourquoi une loi est encore nécessaire pour éclairer, soutenir, aiguillonner notre conscience. L'amour est dans nos cœurs, mais la crainte y a encore sa place, indispensable à un amour trop faible. Nous ne sommes plus dans un esclavage qui serait infra-moral, nous sommes libres dans notre obéissance, puisque, selon le mot d'Augustin, « qui obéit volontiers obéit volontairement [18] ». Mais nous n'avons pas encore cette liberté parfaite que S. Paul appelle « la liberté de la gloire des enfants de Dieu » (*Rom.*, VIII, 21), car les enfants de Dieu que nous sommes ne sont pas encore dans la gloire.

Sur terre, il n'y a jamais eu qu'un chrétien parfait et qui ait appartenu en plénitude au Nouveau Testament : c'est le Christ lui-même; ajoutons une chrétienne, la Sainte Vierge, enveloppée si profondément dans le mystère de son Fils. Tous les autres chrétiens ici-bas sont dans cette situation paradoxale d'appartenir déjà réellement au Nouveau Testament et en même temps d'être encore en marche vers lui. Dans leur développement religieux ils sont toujours des enfants, n'ayant pas atteint leur pleine stature dans le Christ : la pédagogie d'une loi reste pour eux nécessaire.

Composée de chrétiens imparfaits, l'assemblée chrétienne est elle-même imparfaite. L'Eglise, nous disait S. Augustin, est partiellement charnelle, partiellement spirituelle. Sans doute, elle est sainte en elle-même par son union au Christ et par la présence de l'Esprit. Elle est sainte dans ses structures : sa doctrine, ses sacrements, son autorité. Elle est sainte comme puissance de sanctification et aussi par la sainteté déjà notable qu'elle réalise chez les vrais chrétiens. Toutefois elle n'est pas encore cette Eglise « toute glorieuse, sans tache ni ride ni rien de semblable, mais sainte et irréprochable » (*Ephés.*, V, 27), telle que le Christ veut la voir paraître devant lui. Aussi la loi ne deviendra-t-elle anachronique que pour la « sancta civitas » du ciel.

Allons plus loin. Même à supposer que la charité règne vraiment dans tous les cœurs chrétiens, supprimerait-elle la nécessité de la loi?

17. *Ibid.*, 66, 7. Cfr *Expos. ad Rom.*, prop. 13, 18; *P.L.*, XXXV, 2065.
18. *De gratia Christi*, I, 13, 14; *P.L.*, XLIV, 368.

La charité, par elle-même, ne révèle pas toutes les attitudes que doit prendre le fidèle au long de ses journées, dans le détail de sa vie terrestre et de ses relations avec les autres hommes. Le rôle de la charité est d'animer tous les actes qui s'imposent au chrétien, mais non pas toujours de lui dicter l'acte qu'il doit *hic et nunc* accomplir. La générosité la plus ardente n'est pas toujours une lumière : avec les meilleures intentions, elle peut être malencontreuse et parfois même amener des catastrophes. Dès lors, l'abolition de la loi ne serait concevable que si le Saint-Esprit inspirait à chacun et à chaque instant ce que réclame de lui la charité. Mais pareille hypothèse n'est-elle pas contraire à l'idée authentique de l'Eglise, telle que l'a voulue le Christ? L'Eglise en effet n'est pas le rassemblement des fidèles dont chacun serait individuellement sanctifié et qui se réuniraient en une association de piété pour mettre en commun leurs expériences religieuses. L'imaginer serait rejoindre l'individualisme protestant. Certes l'Esprit, qui est donné avant tout à l'Eglise, est bien communiqué personnellement aux fidèles et peut à son gré les enrichir de ses charismes. Mais fussent-ils répandus à profusion, les charismes demeurent des grâces extraordinaires. Et aucun charismatique ne pourra se prévaloir de l'Esprit pour repousser l'autorité ou simplement déclarer qu'il n'a pas besoin d'elle. Un contrôle est nécessaire sur les charismes : dès l'origine, les chrétiens de Corinthe se sont chargés de le montrer; et, au long des siècles, le foisonnement des faux spirituels, des illuminés, des béguards, fraticelles et pseudo-mystiques, avec toutes leurs audaces et leurs déviations dans le domaine moral, prouve surabondamment à quel point restent nécessaires les impératifs, les interdits, l'organisation, bref « la religion d'autorité », pour que puisse subsister et rayonner dans le monde l'authentique « religion de l'esprit ».

La situation actuelle du chrétien encore mal chrétien, la situation de l'Eglise au temps de son pèlerinage ici-bas exigent donc le maintien de la loi.

Mais ne doit-on pas ajouter que, même indépendamment du péché, la condition humaine comme telle requiert à elle seule cette loi? L'homme n'est pas un esprit pur. A quoi bon feindre le contraire? Il faut accepter loyalement les conséquences de cette vérité première. Dans la condition réelle de l'homme, les actes extérieurs lui sont indispensables pour exprimer son amour de Dieu et aussi pour le développer et le promouvoir. Nous vivons sur le plan des signes; une lettre est nécessaire à l'esprit. Rappelons-nous les analyses blondéliennes qui, sur ce point, sont définitives : « La seule manière d'adorer en esprit et en vérité c'est de s'élever à une fidélité littérale et à une soumission pratique. Si l'esprit réclame et suscite la lettre, la lettre véritable inspire et vivifie l'esprit [19]. » C'est là un principe général, mais qui

19. M. Blondel, *L'Action*, p. 405 s.

est pleinement valable dans le cas de la loi : il faut une soumission pratique, il faut donc l'obéissance à la lettre d'une loi.

Et, qu'on le note bien, il ne s'agit pas d'une loi que l'homme se donnerait à lui-même, en maintenant jalousement son autonomie. « Ma conscience religieuse, dit un théologien libéral, redevient libre et joyeuse dès qu'elle redevient autonome, c'est-à-dire qu'elle reconnaît que la loi à laquelle elle donne sa foi n'est en réalité que sa propre loi [20]. » Sa propre loi, en ce sens qu'elle va à satisfaire les plus hautes aspirations de l'homme, oui ; mais non pas au sens que l'homme en serait le législateur. Ce que veut l'homme dans sa volonté profonde pour répondre, par son amour, à Dieu qui est le Tout-Autre, c'est une loi qui lui soit donnée par cet Autre. L'hétéronomie ne sera plus un scandale, ne sera plus au vrai une hétéronomie, parce qu'elle sera, parce qu'il veut qu'elle soit une « théonomie ». « C'est une nécessité que cette action soit elle-même l'objet d'un précepte positif et qu'elle parte, non plus d'un mouvement de notre nature, mais de l'ordre divin. C'est à une autorité distincte de nous-mêmes que nous devons en rapporter les déterminations... Ce qui est conforme à notre volonté, c'est que cette action nous soit prescrite [21]. » L'homme repousse la contrainte extérieure ; mais il a également en horreur une autonomie qui serait la solitude dans l'indigence. La réponse de l'homme à l'initiative de Dieu ne peut être que l'obéissance à une loi.

La loi est donc toujours nécessaire à l'homme, à raison même de sa condition terrestre, dans la marche qu'ici-bas il poursuit vers Dieu. L'obéissance à un commandement est l'expression de sa condition de créature. Sans doute le Seigneur dit lui-même : « Je ne vous appelle plus serviteurs, je vous appelle amis » (*Jean*, XV, 15). Mais l'homme reste serviteur jusque dans cette promotion invraisemblable à l'amitié. Le respect, la soumission, l'adoration, ne sont pas pour lui des sentiments provisoires mais des valeurs religieuses absolues et des composantes indispensables de son amour pour Dieu. Elles subsisteront même dans l'amour béatifié au ciel. Au temps de l'épreuve terrestre, l'adoration et la conformité à la volonté divine doivent se traduire dans l'obéissance à la loi. Et cette obéissance n'est pas dépassée par la charité, n'étant qu'un aspect et un aspect essentiel de cette charité même. La loi, ici-bas, n'est donc pas un simple échafaudage disgracieux et temporaire : elle entre dans la structure même de cet édifice qui peu à peu doit monter vers le ciel. C'est dans l'obéissance à cette loi que l'homme exprime à Dieu son amour de créature et aussi qu'il peut faire progresser cet amour. La médiation de la loi est indispensable pour que l'homme prenne conscience de ce qu'il est, pour que progressivement il le devienne toujours davantage, « tel

20. A. Sabatier, *Les religions d'autorité et la religion de l'esprit*, l. 3, ch. 4.
21. M. Blondel, *ibid.*

qu'en lui-même enfin l'éternité le change ». La loi est nécessaire pour que l'homme se construise dans sa réalité définitive.

L'exemple du Christ est toujours et partout une doctrine et un enseignement. Or, entre la première parole mystérieuse : « Me voici pour faire ta volonté » jusqu'au « *Consummatum est* » du Golgotha, toute la vie du Christ ici-bas a été une obéissance aux commandements du Père. Sans doute cette soumission avait un caractère réparateur. Il fallait une obéissance pour réparer le péché humain qui est essentiellement une révolte. C'est bien parce que le Fils de l'homme s'est fait solidaire de l'humanité pécheresse qu'« il s'est fait obéissant jusqu'à la mort et la mort sur la croix » (*Phil.*, II, 8). On pourrait ajouter qu'il a voulu obéir pour nous donner cette leçon en action, cet enseignement vivant et dramatique, plus éloquent que les discours et qui nous est indispensable.

Mais tout n'est pas dit par là. Ce n'est pas seulement comme Rédempteur et comme Maître qu'il obéit, c'est comme Fils de l'homme, possédant une humanité créée. Il y a là pour lui une nécessité vitale, qu'il a exprimée par tant de paroles où il révèle son âme et ses profondeurs. « Tel est le commandement que j'ai reçu de mon Père » (*Jean*, X, 18) ; « Je fais toujours ce qui lui plaît » (*Jean*, VIII, 29) ; « Ma nourriture est de faire la volonté de Celui qui m'a envoyé » (*Jean*, IV, 34) ; « Ce n'est pas ma volonté que je cherche, mais la volonté de Celui qui m'a envoyé » (*Jean*, V, 30) ; « J'aime le Père et j'agis selon l'ordre que le Père m'a donné » (*Jean*, XIV, 31) ; « J'ai gardé les commandements de mon Père et je demeure dans son amour » (*Jean*, XV, 10) ; « Père, j'ai achevé l'œuvre que tu m'avais donné à faire » (*Jean*, XVII, 4).

Ce n'est pas par hasard que le mot de commandement revient avec prédilection sur les lèvres du Christ : les mots sont une résonance de l'âme.

Ce n'est pas par hasard que le quatrième Evangile est celui qui proclame à toutes les pages la divinité du Christ et aussi celui qui met en tel relief l'obéissance du Fils de Dieu fait homme. Ce n'est pas par hasard que le quatrième Evangile est à la fois et inséparablement l'Evangile de la charité et l'Evangile des commandements. Et si la première épître de S. Jean est par excellence, entre tous les écrits apostoliques, l'épître des commandements, c'est que le cœur du vieil apôtre gardait l'écho inoubliable des paroles du Maître : « Je fais toujours ce qui lui plaît », avait dit le Christ (*Jean*, VIII, 29) ; le disciple répète : « Nous gardons ses commandements et nous faisons ce qui lui plaît » (*I Joh.*, III, 22).

Ainsi la loi doit être au plus profond du cœur de l'homme, comme elle est au plus profond du cœur du Fils de l'homme, mais la loi telle qu'il l'a renouvelée et transformée.

Lyon (Fourvière) *(à suivre)* G. SALET, S. J.

Vierge entre les vierges

Il y a dans l'Evangile, au seuil du Nouveau Testament, une phrase toute simple, à l'image de celle qui l'a prononcée, mais qui s'offre à nous comme un mystère. Au message de l'ange, qui lui annonce que le Messie sera son fils, Marie répond : « Comment cela sera-t-il, puisque je ne connais point d'homme? » (*Luc*, I, 34). Mystère que cette réponse, car le récit de saint Luc nous avertit par ailleurs que Marie était à ce moment fiancée à Joseph, et l'on comprend difficilement qu'elle ait eu en même temps l'intention de demeurer vierge et de ne point connaître d'homme. La difficulté s'accroît encore par le fait qu'une intention de virginité paraîtrait constituer une exception en Israël; l'Ancien Testament ne favorisait pas la virginité et exaltait bien plutôt la fécondité maternelle. Puisque l'idéal de la femme juive était de devenir mère d'une nombreuse famille, ce qui lui permettrait peut-être de compter parmi ses descendants le Messie, d'où la jeune fille de Nazareth, qui devait être si fervente dans l'attente messianique, aurait-elle tiré un idéal opposé à celui qui régnait autour d'elle? N'est-il pas surprenant qu'en se fiançant à Joseph, elle ait expressément exclu la fécondité de son mariage et renoncé à toute maternité?

Enfin, notre étonnement est encore plus grand de voir Marie opposer à l'annonce de l'ange sa résolution de virginité. Elle dont on ne peut mettre en doute la soumission absolue à la volonté divine, paraît faire des difficultés à la proposition qui vient de lui être transmise de la part de Dieu, et objecte précisément cette virginité si peu conforme à tout le passé d'Israël : autant le message de l'ange contient ce qui était attendu, autant la répartie de Marie semble apporter du nouveau. D'où vient cette audace de la jeune fille, qui ne craint pas de dresser une nouveauté qui lui est personnelle devant l'immense projet divin?

N'est-on pas tenté de chercher une explication plus naturelle et plus humaine du texte évangélique? Ne vaudrait-il pas mieux, pour revenir à plus de vraisemblance, nier que Marie ait eu auparavant une véritable intention de virginité? On entendrait par exemple la déclaration « je ne connais pas d'homme » comme se rapportant simplement à l'état actuel de Marie, état de fiancée, et comme n'ayant dans sa pensée qu'une valeur provisoire. N'est-il pas normal d'admettre que Marie voulait se marier comme les autres jeunes filles juives? Dès lors, elle objecterait uniquement à l'ange que le mariage n'a pas encore eu lieu, et que par conséquent elle ne voit pas comment la conception de l'enfant annoncé pourrait se produire immédiatement.

S'il s'agissait d'un récit d'histoire profane, sans doute serait-on

heureux de saisir la possibilité d'expliquer une parole à moindres frais, par une interprétation qui élimine l'exceptionnel. Mais ici, le texte inspiré nous fait pénétrer dans un mystère, et il faut prendre garde à l'abus qu'il y aurait à ramener ce mystère à nos normes humaines. Aussi, pour nous mettre dans l'authentique perspective de ce mystère, nous voudrions considérer ce texte tel que l'Eglise nous le présente, avec toute la richesse de sa tradition, et puisqu'il s'agit de l'intention de virginité de Marie, d'essayer de comprendre les raisons fondamentales qui, en dehors même de notre texte, la justifieraient. Une fois cette lumière acquise, nous pourrons revenir plus sûrement au passage de saint Luc et à son sens littéral.

LA TRADITION ET SES ORIGINES

D'une manière générale, la tradition affirme l'existence d'une résolution de virginité chez Marie avant l'Annonciation, et emploie à ce sujet le terme quelque peu anachronique de vœu de virginité. L'anachronisme ne doit pas nous arrêter, car substantiellement il s'agit d'une affirmation de la résolution intime prise par Marie devant Dieu de demeurer vierge.

Cette tradition n'a commencé qu'avec saint Augustin, mais après lui elle n'a jamais rencontré d'opposition, et on peut la dire unanime à partir du moyen âge. La seule discussion qui s'est produite chez les scolastiques médiévaux concerne le caractère absolu ou conditionnel du vœu. Pierre Lombard, à la suite de Gratien, avait attribué à saint Augustin un texte selon lequel Marie, avant l'Annonciation, n'avait pas encore prononcé de vœu de virginité, mais avait cependant eu le propos de demeurer vierge, à moins que Dieu ne lui indiquât une autre voie; plus tard seulement, mariée à Joseph, elle avait prononcé avec lui le vœu absolu de virginité [1]. Ce passage, muni à tort de l'autorité de S. Augustin, entraîna un certain nombre de théologiens à n'admettre qu'un vœu conditionnel avant les fiançailles. Telle est la doctrine de saint Thomas, qui d'ailleurs affirme que Marie a prononcé le vœu absolu de virginité après les fiançailles mais avant l'Annonciation [2]. Ce fut l'opinion généralement adoptée par les Frères Prêcheurs, tandis que les disciples de saint François s'en tenaient à l'affirmation d'un vœu absolu dès avant les fiançailles. A vrai dire, sur le fond du problème, cette divergence n'avait guère de répercussion, car elle conservait de part et d'autre l'assertion d'un propos de virgi-

1. *IV Sent.*, d. XXX, a. 2; *P.L.*, CXCII, 217. Le texte du Pseudo-Augustin parle d'un consentement de Marie à l'union de la chair. Mais ceux qui utilisent ce texte en exprimant leur propre pensée parlent d'un consentement de Marie au mariage et n'affirment pas un consentement à l'union de la chair.
2. III[a], q. 28, a. 4, ad 1.

nité chez Marie, et, comme le faisait remarquer Scot [3], un vœu émis sous la condition « s'il plaît à Dieu » est en fait un vœu absolu, car tout vœu est prononcé avec cette condition implicite.

Ce n'est que chez Calvin qu'apparaît la négation proprement dite du vœu de virginité, et ensuite chez bien d'autres protestants. Chez les théologiens catholiques, nous pensons que cette négation a été proposée pour la première fois au XX^e siècle, par le P. Landersdorfer [4].

Une tradition aussi longue et aussi commune est-elle suspecte par ses origines? Certes, dans ses débuts, elle offre des points de contact avec le récit de la Présentation de Marie au temple, du moins en ce qui concerne le Pseudo-Matthieu, un apocryphe du VI^e siècle qui affirme, à propos du séjour de Marie au temple, le vœu de virginité [5]. Mais primitivement, les apocryphes qui racontaient la présentation de Marie ne parlaient pas de ce vœu; et lorsque saint Augustin, bien avant le Pseudo-Matthieu, se mit à souligner le vœu de virginité chez Marie, il s'inspirait de tout autres motifs que d'un tel récit. En outre, il faut se souvenir que, même dépourvus de toute valeur historique, les apocryphes ont été l'expression d'une croyance du peuple chrétien, plutôt que la source de cette croyance. Les récits légendaires de la présentation de Marie au temple, par exemple, partaient de cette conviction que Marie avait dû être consacrée à Dieu dès son enfance. On n'oubliera pas que la croyance en l'Assomption s'est manifestée dans des apocryphes à l'origine, ce qui n'a pas infirmé la valeur de cette croyance. Les événements fictifs racontés par les apocryphes

---

3. *IV Sent.*, d. XXX, a. 2. En fait, l'affirmation du vœu conditionnel avait pour but moins de justifier l'attitude de Marie que de tenir le principe qu'un vœu absolu de virginité, prononcé actuellement, exclut le mariage. Cfr par exemple S. Albert le Grand, *IV Sent.*, d. XXX, a. 8-11 (éd. Borgnet, XXX, p. 218-224).

4. Dans un article de la *Biblische Zeitschrift*, 7(1909), p. 30-48, intitulé *Bemerkungen zu Lk I, 26-38*, le P. Landersdorfer écartait l'existence d'un vœu de virginité en recourant à un malentendu entre Marie et l'ange : Marie aurait compris que l'ange lui annonçait la conception comme un fait déjà accompli, et aurait répondu : « Comment cela serait-il, puisque je n'ai pas connu d'homme? » Elle ne parlerait donc que de son passé virginal.

On a parfois présenté Cajetan comme s'il s'écartait lui aussi de l'opinion commune; dernièrement encore, le P. N. M. Flanagan l'a rangé dans le même type d'explication que le P. Landersdorfer (*Our Lady's Vow of Virginity*, dans *Marian Studies*, VII, 1956, p. 108). C'est un texte de son *Commentaire sur saint Luc* (I, 34) qui a provoqué cette interprétation : « Non dixit : non cognoscam, sed : non cognosco; quia intellexerat verba angeli tunc implenda : maximam affero rationem inquirendi modum quo nunc concipiam, quoniam usque in praesens viri cognitionem non habeo; hoc est : quia virgo sum. » Mais Cajetan s'efforce simplement d'expliquer pourquoi Marie emploie le présent et non le futur, et il l'explique par son état actuel de virginité, sans nier pour autant le vœu de virginité. Dans son *Commentaire de la Somme* (III, q. 28, a. 4), Cajetan s'en tient à la doctrine de S. Thomas.

5. E. Amann, *Le Protévangile de saint Jacques et ses remaniements latins*, Paris, 1910, p. 303-305 : « Voilà ce que j'ai appris dans le temple de Dieu depuis mon enfance : oui une vierge peut être chère à Dieu. Et c'est pourquoi j'ai résolu dans mon cœur de ne jamais connaître d'homme. »

dans leur narration de la présentation de Marie ne doivent pas jeter de discrédit sur la vérité fondamentale qui a voulu s'exprimer par là, la consécration de l'âme de Marie à Dieu dès son plus jeune âge.

On n'est pas non plus fondé à considérer la tradition comme suspecte ou moins assurée en raison de son caractère tardif. Qu'on ne trouve pas d'affirmation du vœu de virginité de Marie avant saint Augustin, il n'y a pas à s'en étonner. Car il faut tenir compte du développement assez lent de la doctrine mariale dans les premiers siècles. Avant que ne se présentât la question du vœu de virginité, il importait que le fait même de la virginité perpétuelle de Marie fût apparu en pleine lumière. Or ce n'est qu'avec saint Jérôme, lors de la controverse avec Helvidius, que la virginité après l'enfantement fut clairement affirmée comme un point de foi, et c'est par l'attaque de saint Ambroise contre Jovinien que se dégagea clairement l'affirmation de la virginité de Marie dans l'enfantement [6]. Dès que la doctrine de la virginité perpétuelle fut ainsi pleinement élucidée et proclamée, vint chez saint Augustin, héritier des idées de saint Ambroise, l'assertion du vœu de virginité. Cette assertion forme en quelque sorte le couronnement de tout un progrès doctrinal, l'achèvement de tout le travail de réflexion par lequel les Pères avaient scruté le mystère de la virginité de Marie, et essayé d'en déterminer la signification et l'ampleur.

LE FONDEMENT DOCTRINAL DU VŒU DE VIRGINITÉ

Si l'affirmation du vœu de virginité est en continuité avec tout un développement doctrinal, quel est l'élément qui a fait progresser la doctrine jusqu'à son aboutissement? Le rôle du texte de saint Luc paraît secondaire; ce ne sont pas seulement les exigences de l'interprétation de la phrase : « Comment cela se fera-t-il, puisque je ne connais pas d'homme? », qui ont provoqué l'affirmation du vœu de virginité. Certes, le passage a été explicitement invoqué par saint Augustin lorsqu'il a attribué à Marie le vœu de virginité. Après avoir cité les paroles évangéliques, il ajoute : « Assurément elle ne parlerait pas ainsi si elle n'avait pas voué auparavant sa virginité à Dieu [7] ». Mais si l'attention de saint Augustin a été attirée sur ce point, c'est qu'à la suite de saint Ambroise, il voulait montrer en Marie le modèle des vierges chrétiennes. Dans le traité de *la sainte virginité,* il se demande pourquoi Marie n'a pas simplement reçu de Dieu, au moment de l'Annonciation, l'ordre de demeurer vierge. En effet, c'eût été possible. Mais Marie était destinée à servir d'exemple aux vierges saintes; si elle avait reçu par le message de l'ange l'injonction de garder la virginité,

6. Cfr G. Jouassard, *Marie à travers la Patristique : Maternité divine, Virginité, Sainteté,* dans H. du Manoir, *Maria,* I, Paris, 1949, p. 101-114.
7. *De sancta virginitate,* 4; *P.L.,* XL, 398; cfr *P.L.,* XXXVIII, 1097 et 1318.

on aurait pu croire que la virginité était exclusivement réservée à celle qui possède le privilège d'être à la fois vierge et mère. Pour que nous ne puissions le croire, et pour que nous comprenions que sa manière d'agir devait susciter des imitations, Marie consacra sa virginité à Dieu à un moment où elle ignorait encore la conception future. Après avoir mentionné ce motif de l'exemple, saint Augustin termine par une considération qui regarde davantage la valeur interne de la consécration virginale : cette consécration s'est effectuée librement et non par injonction divine « afin que l'imitation de la vie céleste dans un corps terrestre et mortel se fasse par vœu, non par précepte ; par choix d'amour, non par nécessité de service [8] ». Par là, il insinue ce qui fait la supériorité du vœu de virginité sur une virginité de fait ou contrainte : la libre consécration virginale dénote un plus grand amour, un choix personnel. En l'affirmant chez Marie, il y voit l'origine de la consécration des vierges par libre choix et par vœu.

Par conséquent, outre le texte de l'Annonciation, il y avait pour saint Augustin un motif doctrinal de reconnaître le vœu de virginité de Marie. Ce motif peut s'énoncer comme suit : Marie devait posséder en elle la perfection de la virginité que s'efforcent de pratiquer à leur tour les vierges chrétiennes. Or cette perfection réside non pas dans la simple virginité de fait, mais dans le vœu de virginité, inspiré par un libre amour. Marie n'a donc pas seulement eu, avant l'Annonciation, une virginité de fait qui se serait transformée, après le message de l'ange, en virginité consentie par obéissance ; elle s'est consacrée d'elle-même au Seigneur bien avant que sa maternité virginale lui soit annoncée. Plus brièvement, Marie a voué librement sa virginité à Dieu avant l'Annonciation, parce qu'elle est parfaitement vierge.

L'argument de l'exemple à donner par Marie aux vierges chrétiennes doit être saisi dans toute sa portée. Il ne s'agit pas seulement d'un modèle qui susciterait des imitations individuelles. C'est toute l'institution de la virginité chrétienne que saint Augustin voit dans le prolongement du vœu de virginité de Marie, et il la voit dans une perspective ecclésiale. Car après avoir affirmé ce vœu, il en vient à considérer la maternité qui a accompagné la virginité de Marie, et il souligne que cette maternité se vérifie également dans l'Eglise, et que les vierges chrétiennes y ont spécialement part [9]. On peut donc, sans faire dévier la pensée du saint docteur, appliquer à la virginité ce qui est dit de la maternité dans le cadre des relations entre Marie et l'Eglise. Si Marie possède en elle d'une manière éminente la maternité spirituelle qui se retrouve dans l'Eglise, elle détient d'abord d'une manière supérieure, à l'état pur, la virginité qui sera celle de l'Eglise et qui se réalisera chez les vierges chrétiennes. Plus qu'aucune de ces vierges,

8. *Ibid.*
9. *Ibid,.* 5, 6 ; *P.L.*, XL, 399.

Marie a donc eu la volonté de demeurer vierge; en elle s'est accomplie toute la perfection qui réside dans le vœu de virginité, pour que cette perfection puisse se répandre ensuite dans l'Eglise. Si l'on a pu dire qu'à l'époque patristique jusqu'à saint Augustin, l'idée fondamentale des rapports entre Marie et l'Eglise consiste en ce que Marie est la personne en qui se récapitule toute l'Eglise dans l'ordre de la perfection morale [10], on ne s'écarte pas de cette tradition primitive en déclarant que Marie récapitule la virginité de l'Eglise, qu'elle constitue le sommet de cette virginité.

Remarquons que cette vérité permet d'aller plus loin, dans l'affirmation du vœu de virginité, que le seul texte évangélique. Celui-ci peut imposer uniquement le fait qu'avant l'Annonciation Marie avait la volonté de demeurer vierge; il ne nous dit pas à quand remontait ce propos. Tout au plus suggère-t-il, par l'absolu simple mais net de la déclaration : « je ne connais pas d'homme », que Marie n'avait jamais dû avoir d'autre projet. La perfection virginale que nous devons reconnaître en Marie comme type achevé de la virginité chrétienne, nous fait affirmer davantage : Marie s'est consacrée à Dieu dans la virginité dès qu'elle a été capable de comprendre le sens de cette consécration, c'est-à-dire très tôt dans sa vie. Les considérations de la tradition sur la virginité modèle de Marie nous amènent ainsi à donner un sens plénier au texte évangélique et à y discerner l'expression d'une résolution de virginité, ancienne et totale.

Faut-il ajouter que la raison doctrinale qui a poussé saint Augustin à affirmer le vœu de virginité de Marie et qui a d'ailleurs été conservée par la tradition garde actuellement toute sa valeur? Si Marie est parfaitement vierge, si elle est « la » Vierge par excellence, il faut admettre que la virginité s'est enracinée profondément dans son âme par une aspiration très forte éprouvée dès la jeunesse et par une résolution très solide où la volonté s'engageait à fond. La vie religieuse de Marie ne s'est jamais développée que dans la perspective d'une appartenance entière au Seigneur, et par conséquent dans une attitude foncièrement virginale. Prétendre que Marie a improvisé cette attitude au moment de l'Annonciation ou qu'elle l'a seulement adoptée par après, en raison de la nature de sa maternité qui l'y obligeait désormais, c'est méconnaître la perfection de sa virginité. Dans la vie des saints, et plus simplement dans la vie des âmes consacrées, on rencontre bien des exemples d'une résolution de virginité qui s'est formée avant l'âge adulte, dans les jeunes années, parfois dès l'âge de la première communion. Si Marie avait eu dans sa jeunesse le désir de se marier, elle aurait été moins profondément vierge que ces âmes consacrées; comment pourrait-on encore l'appeler, dans la plei-

10. E. M. Llopart, *María y la Iglesia en los Padres preefesinos*, dans *Maria-Ecclesia Regina et Mirabilis* (*Scripta et Documenta*, 6), Montserrat, 1956, p. 93.

ne résonance de l'expression *Virgo virginum,* « Vierge entre les vierges »? Elle ne serait plus le modèle intégral de la virginité chrétienne, et sainte Catherine de Sienne se serait trompée lorsqu'à l'âge de sept ans elle voua sa virginité à Dieu dans la persuasion que la Mère de Dieu lui en avait donné l'exemple et qu'elle avait été la première à ouvrir ce chemin des vierges [11].

Nier le propos de virginité de Marie, c'est donc enlever à la mère du Sauveur quelque chose de sa perfection virginale. C'est aussi lui enlever quelque chose de sa perfection tout court. On ne remédie pas à la négation en assurant que Marie a toujours été parfaitement abandonnée à la volonté divine. Voici comment on raisonnerait : la perfection morale réside dans la conformité au bon vouloir divin; dès lors, si Marie possédait cette conformité, elle ne saurait être plus parfaite; la volonté de consommer le mariage, qu'elle aurait eue, aurait renfermé la même valeur morale que la volonté de demeurer vierge, à la condition d'être entièrement soumise à la volonté divine. Mais raisonner de la sorte, ce serait faire un chemin exactement inverse de celui qu'a suivi la tradition avec saint Augustin. Dans la parfaite virginité de Marie, la tradition a voulu reconnaître un témoignage de l'excellence de la virginité chrétienne. Or on remettrait précisément en question cette excellence pour nier le propos virginal de Marie; on établirait une équivalence morale entre le mariage et la virginité, pourvu qu'il y ait accomplissement de la volonté divine, et par là on se permettrait d'attribuer à Marie la volonté de contracter un mariage normal [12].

Ce renversement de doctrine, non seulement s'écarte formellement du courant traditionnel, mais ne paraît pas se justifier par des raisons intrinsèques. Car même si dans les deux cas il y a volonté de se conformer au bon plaisir divin, volonté en dehors de laquelle il ne pourrait pas y avoir de valeur morale, et si cette volonté est entière, il reste que les deux voies n'ont pas la même valeur et que la voie de la virginité est supérieure. De soi en effet la virginité com-

---

11. Raymond de Capoue, *Vie de Sainte Catherine de Sienne,* trad. Cartier, Paris, 1853, p. 13-14. Cfr les articles du P. Neubert, *La chronologie depuis les fiançailles de Marie jusqu'à la naissance du Christ,* dans *Marianum,* 4 (1942), p. 17 et du P. Leurent, *La consécration de Marie à Dieu,* dans la *Revue d'Ascétique et de Mystique,* 31 (1955), p. 228.

12. Précisons que, malgré des ressemblances verbales, la position que nous critiquons ici diffère notablement de celle qu'expose le R. P. K. Rahner, *Le principe fondamental de la théologie mariale,* dans les *Recherches de Science Religieuse,* 42 (1954), p. 517, note 73. Pour lui, nous semble-t-il, le propos formel de virginité n'a pu parvenir à la conscience claire de la Vierge que comme une réponse *temporellement postérieure* à l'Incarnation; avant cela, comme il le dit lui-même, « son attitude, à cette période de sa vie, aurait été incluse virginalement et « aufgehoben » dans la disposition absolue et sans réserve où elle était de s'en remettre à la décision souveraine de la volonté de Dieu, en pure servante qu'elle était depuis le commencement ».

porte un don plus absolu de l'âme à Dieu. Dieu ne la veut pas pour tous, car il y a de la variété et des degrés dans les appels divins, ainsi que dans les grâces accordées. Chacun doit s'efforcer de répondre à la volonté divine qui concerne sa destinée personnelle, mais à égalité de ferveur dans cette réponse, les degrés subsistent : la décision de se consacrer au Seigneur par la virginité renferme une plus grande valeur de sainteté et suppose d'ailleurs une grâce plus élevée. Précisément, Marie a reçu le degré de grâce le plus élevé, où elle a été appelée à une consécration virginale plénière, bien plus parfaite que ne l'aurait été une volonté de mariage.

Cette comparaison, soulignons-le, n'implique aucune dépréciation du mariage, et ce serait singulièrement mal comprendre le vœu de virginité que d'y voir le signe d'un mépris ou d'un dédain à l'égard du mariage. Le fait que l'état de virginité soit meilleur n'enlève rien à la grandeur et à la valeur du mariage. Bien plus, si l'on se met au point de vue total de l'Eglise, perspective dans laquelle il importe de considérer le propos de virginité de Marie, on se rend compte que loin de rabaisser le mariage, la virginité contribue à en élever la sainteté. Par la solidarité de la grâce qui existe à l'intérieur de l'Eglise, l'état de virginité apporte un soutien notamment à la chasteté conjugale, cette chasteté dont les exigences apparaissent avec un tel relief à notre époque. En prenant la résolution de demeurer vierge et en la gardant parfaitement, Marie a préparé cette chasteté du mariage chrétien, et c'est comme vierge qu'elle est le soutien de la sainteté de l'union matrimoniale. Tant par sa conduite personnelle que par les consécrations virginales que son exemple a suscitées, elle donne un grand appui à la pureté des mariages.

VIRGINITÉ ET MATERNITÉ

Néanmoins, on pourrait objecter que ce qu'il y avait de plus fondamental en Marie, c'était sa destination à la maternité. Dès lors, n'importait-il pas avant tout que Marie se prépare à cette maternité? Or la perspective du mariage semble plus apte à une telle préparation. On pourrait ajouter, avec le P. K. Rahner, que la virginité de Marie n'avait de sens que comme conséquence de sa maternité divine, et ne devait donc entrer dans sa pensée et dans sa volonté qu'après le message de l'Annonciation, que Marie est donc restée vierge, parce qu'elle est devenue la mère du Seigneur. On ferait remarquer en outre que la virginité n'a pris sa valeur que dans le régime chrétien, et qu'elle ne se concevait pas dans l'économie de la religion juive. Elle est, comme le dit encore le P. Rahner, « une réponse au royaume eschatologique de Dieu déjà venu [13] ». Elle n'avait donc pas

13. *Le principe fondamental de la théologie mariale,* dans *Recherches de Science Religieuse,* 42(1954), p. 517 s., n. 73.

à intervenir avant l'Annonciation, durant la période qui précédait cette venue.

Mais s'il faut admettre que la virginité de Marie est conséquence de sa maternité, on ne peut en conclure que le consentement à la virginité s'est réalisé temporellement après le consentement à la maternité ou en même temps que lui. Il faut en effet distinguer l'ordre des conséquences dans l'intention divine et l'ordre de leur déroulement temporel.

Il est bien vrai que selon le plan divin Marie a été appelée à la consécration virginale en raison de sa destinée de mère du Fils de Dieu : c'est parce qu'il la voulait mère du Christ que Dieu la voulait vierge. Il en va d'ailleurs ainsi de la grâce de l'Immaculée Conception, elle aussi impliquée dans la grâce de la maternité divine et conséquence de celle-ci : parce que mère du Christ, Marie devait être exempte de toute atteinte du péché. Or la grâce de l'Immaculée Conception a précédé temporellement la maternité divine, et bien qu'elle ait été accordée avant l'Annonciation, elle appartenait déjà au régime chrétien, puisqu'elle avait pour objectif de faire participer Marie à l'œuvre rédemptrice. Anticipativement, Marie se trouvait placée dans l'économie du Nouveau Testament. Dans sa sainteté qui s'établissait en elle depuis le moment de sa conception, commençait précisément à se former la sainteté de l'Eglise.

De même dans sa virginité devait se préformer la virginité de l'Eglise. Ne faut-il pas reconnaître dès lors que la grâce de l'appel à la virginité, bien que commandée par la maternité divine, pouvait précéder temporellement cette dernière, toucher Marie longtemps avant l'Annonciation, et être néanmoins une grâce du régime chrétien? Non seulement cette antécédence temporelle était possible, mais il convenait qu'elle existât, car il convenait que Marie se préparât depuis longtemps par une attitude virginale consciente à la maternité divine qu'elle ignorait encore.

Il y a en effet un lien intime entre la consécration virginale et la maternité divine. En décidant de demeurer vierge, Marie renonçait délibérément à toute maternité humaine. Comme les autres jeunes filles juives, et plus encore qu'elles, elle avait dû éprouver une grande aspiration à la maternité, maternité par laquelle il lui aurait été possible de contribuer à la venue du Messie. Mais cette aspiration, elle refusa de la satisfaire. Par la résolution de virginité, elle abandonnait la fécondité de sa vie à Dieu, ainsi que sa contribution à la venue du Messie. Elle pouvait escompter que le sacrifice de ses espoirs humains de maternité hâterait cette venue, et elle pouvait se réjouir qu'une autre femme connût bientôt le bonheur de la maternité messianique. Sa décision de demeurer vierge était donc un effacement; c'est bien à tort que l'on prétendrait que la voie commune du mariage aurait représenté pour Marie une attitude plus humble et plus effacée. Ma-

rie renonçait à l'honneur de devenir mère, ainsi qu'à tout espoir de compter le Messie parmi ses descendants. Il n'y avait pas d'humilité plus profonde que celle-là.

Certes, ce renoncement à la maternité était exceptionnel. Mais il procédait d'une disposition d'âme qui avait été louée dans l'Ancien Testament, celle de la pauvreté devant Dieu. En s'écartant de toute ambition humaine de posséder une nombreuse famille, et en se dépouillant de sa faculté de devenir mère, Marie se comportait en « pauvre ». Elle se présentait au Seigneur dénuée de la noble richesse que convoitaient les autres femmes, celle d'une postérité. Jamais encore, la « pauvreté » n'avait été poussée si loin, car jamais elle n'avait pénétré si avant dans un cœur féminin, jusqu'à lui ravir son désir le plus intime, celui de la maternité. Marie faisait aboutir à un sommet l'attitude de pauvreté dont les Livres Saints lui avaient fait connaître la valeur aux yeux de Dieu.

Si par sa virginité, Marie se rangeait parmi les pauvres de l'Ancien Testament, elle se situait également dans le prolongement de cette lignée de femmes dont la stérilité avait été spécialement bénie par Dieu et rendue féconde. De Sara, la femme d'Abraham, à Anne, la mère de Samuel, et à Elisabeth, la mère de Jean-Baptiste, se manifeste la volonté divine d'accorder à une femme stérile un enfant prédestiné à un grand rôle. Par la stérilité humaine, Dieu veut montrer l'origine divine de cette progéniture choisie. Déjà l'idée que la femme doit attendre de Dieu sa fécondité se trouve, semble-t-il, à l'arrière-plan du récit de la chute dans la Genèse [14], et cette idée a pris un relief plus accusé au fur et à mesure que s'est imposée la vérité que le salut doit provenir non pas des hommes mais de Dieu. Les hommes que Dieu voulait susciter pour venir en aide à l'humanité devraient donc leur naissance à une intervention divine, rendue plus saisissante par la stérilité de la mère. C'est dans cette ligne de développement que s'inscrit la fameuse prophétie d'Isaïe sur la vierge qui a conçu et qui enfante l'Emmanuel [15], prophétie où le Messie apparaît comme surgissant non pas dans le cadre normal des générations humaines ou de la dynastie royale mais par une conception surhumaine et virginale, signe donné par Dieu. Cette ligne de développement a précisément abouti à Marie. Il serait donc inexact de dire que la mentalité juive n'aurait pu préparer Marie à la voie de la virginité. Marie avait pu suffisamment apprendre, par l'Ancien Testament, qu'une stérilité humaine pouvait plaire particulièrement à Dieu et devenir un

14. Cfr G. Lambert, *Le drame du jardin d'Eden*, dans la *Nouvelle Revue Théologique*, 76 (1954), p. 1046 s., où la présence du serpent est mise en rapport avec les cultes païens de fécondité, cultes qui poussaient les femmes à invoquer le serpent pour leur fécondité, au lieu de s'en remettre à Yahwé.

15. Sur le sens de cette prophétie, cfr J. Coppens, *La prophétie de la ʿAlmah, Is., VII, 14-17*, dans *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 28(1952), p. 648-678.

instrument des actions divines en ce monde. Sans rien soupçonner de la maternité à laquelle elle était destinée, elle avait saisi que sa virginité serait agréable à Dieu, et qu'elle pourrait recevoir de lui, s'il le voulait, une fécondité d'ordre supérieur.

Dès lors, on peut voir en Marie non seulement une récapitulation de la virginité qui sera celle de l'Eglise, mais aussi et auparavant une récapitulation de ce que l'Ancien Testament avait compté de « pauvres » et de femmes voulues par Dieu humainement stériles en vue d'une fécondité miraculeuse. Marie rassemblait en elle toute cette destinée de pauvreté et de stérilité, mais en la portant à la perfection de la pauvreté la plus intime et de la stérilité humaine délibérément voulue. Sa résolution de virginité se trouvait ainsi en continuité avec l'Ancien Testament, tout en le dépassant et en le menant à un sommet.

Si l'on reconnaît dans la consécration virginale de Marie le résumé et le couronnement de l'aspiration messianique d'Israël en un salut venu exclusivement de Dieu, en même temps que l'image parfaite de la future virginité de l'Eglise, on comprend mieux qu'au moment de l'Annonciation Marie a consenti à l'Incarnation au nom de toute l'humanité dont elle représentait le passé et l'avenir dans ce qu'ils ont de plus élevé. On aperçoit mieux également la grandeur de l'âme virginale de Marie, les dimensions universelles que le Seigneur avait voulu conférer à sa virginité.

LA QUESTION POSÉE À L'ANGE

On ne peut abandonner cette perspective grandiose et universelle, la perspective du mystère, lorsqu'on aborde le récit de saint Luc et qu'on s'efforce de pénétrer le sens de la question posée par Marie à l'ange.

Certes, il s'agit de scruter le sens littéral de cette question. Mais ce sens littéral s'inscrit dans un contexte surnaturel, un contexte de grâce. C'est dans cet ordre de grâce, et d'une grâce tout à fait privilégiée et exceptionnelle, que Marie a prononcé ces paroles. Et c'est d'ailleurs sous la motion d'une inspiration surnaturelle que saint Luc les a reproduites, c'est-à-dire sous la lumière du Saint-Esprit qui voulait insérer le dialogue avec l'ange dans l'ensemble de la vérité révélée et se réservait d'éclairer l'Eglise sur sa signification profonde.

Si l'on tient compte de ce contexte de grâce où se trouvait Marie, estimera-t-on peu vraisemblable qu'elle ait eu, au moment où l'ange s'adressait à elle, une disposition déjà ancienne et fortement enracinée de garder la virginité? Ne devons-nous pas plutôt tenir pour normal, si nous considérons la grâce de l'Immaculée Conception et l'extraordinaire plénitude de sainteté possédée par Marie, que celle-ci ait eu la volonté d'appartenir plus totalement au Seigneur en demeurant vierge? Illuminée et travaillée par cette grâce, comment Marie n'au-

rait-elle pas éprouvé cette aspiration à la consécration virginale, que tant d'âmes allaient éprouver dans la suite? Comment le Saint-Esprit ne lui aurait-il pas suggéré ce don de soi qu'il comptait proposer à l'avenir à tant de jeunes filles, et qui convenait si admirablement à la mission qui lui était propre? Et comment Marie n'aurait-elle pas répondu à cette invitation de la grâce? Le fait de l'Immaculée Conception renverse donc les vraisemblances que comporterait une situation purement humaine et naturelle. Nous ne pouvons pas en faire abstraction lorsque nous analysons la psychologie de Marie au moment de l'Annonciation.

Il n'était pas nécessaire que Marie ait eu sous les yeux une institution de virginité. Elle n'avait besoin ni d'un cadre juridique, ni de formule ou cérémonie pour déclarer à Dieu son amour; c'est dans le secret de son cœur, comme tant d'autres le feront après elle, qu'elle prit la résolution de demeurer vierge. Il ne faut d'ailleurs pas exclure qu'elle ait pu trouver, même dans le milieu juif de son époque, une certaine estime de la virginité; en effet l'idée d'une consécration à Dieu dans une chasteté totale n'était pas inconnue, puisque les Esséniens la pratiquaient, et que nous voyons le Précurseur Jean-Baptiste suivre la même voie. On ne peut écarter la possibilité que ce courant d'ascétisme ait touché Marie et que la grâce se soit servie de ces idées pour encourager la jeune fille de Nazareth dans ses dispositions virginales.

Les motifs pour lesquels Marie a accepté de se fiancer à Joseph, malgré son propos de virginité, demeurent plus obscurs. Comme c'était la coutume, le mariage a dû être proposé à Marie par son père. On peut présumer que dans cette volonté paternelle, qui paraissait fort sage, Marie a reconnu une indication de la Providence et qu'elle a espéré trouver dans ce mariage une protection de sa virginité, vu qu'aucune institution n'existait pour la mettre à l'abri.

Si l'on examine les termes employés par Marie : « Comment cela sera-t-il, puisque je ne connais pas d'homme? », on se rend compte que leur sens littéral se justifie de la manière la plus satisfaisante s'ils expriment la volonté de demeurer vierge. Car une exégèse qui voudrait n'attribuer qu'une valeur provisoire à l'affirmation « Je ne connais pas d'homme », en la rapportant uniquement à la période de fiançailles, aboutirait à réduire à bien peu de chose la difficulté soulevée par Marie, à en faire une objection mesquine et assez vaine. Cette exégèse supposerait d'abord que l'ange aurait spécialement attiré l'attention de Marie sur le fait que la conception de l'enfant devait avoir lieu immédiatement, et que c'est à cette imminence excluant tout délai que Marie aurait opposé son état de simple fiancée. Mais aussi bien le message de l'ange que la réponse de Marie ne portent aucun indice d'une insistance mise sur un futur immédiat; l'ange ne dit pas « tu concevras à l'instant même », et Marie ne précise pas : « Comment

cela sera-t-il dès maintenant? », car là ne réside pas la valeur surprenante du message ni le fond de la difficulté.

De plus, si Marie avait eu l'intention de consommer le mariage avec Joseph, elle aurait trouvé que le message de l'ange venait juste à point pour lui prédire la destinée de l'enfant qui naîtrait de ce mariage. Elle aurait trouvé que le « comment » de la conception était tout indiqué et n'aurait pas eu d'objection. Même si elle avait compris que la conception devait avoir lieu sans retard, la difficulté n'aurait pas été grande. La date du mariage aurait pu être avancée. Certes, une période de douze mois était régulièrement prévue pour les fiançailles; mais des textes rabbiniques montrent que cet intervalle pouvait être écourté et même que le mariage pouvait avoir lieu immédiatement après les fiançailles [16]. Il faut se rappeler en outre la nature des fiançailles chez les Juifs; particulièrement intéressante est la déclaration de Philon, un contemporain de Marie : il estime que les fiançailles ont la même valeur que le mariage, et c'est ainsi qu'il explique que le péché commis avec la fiancée d'un autre est un adultère [17]. Les fiançailles étaient donc regardées comme un contrat conclu de manière définitive; il y avait d'autant moins de difficulté à hâter le jour où le fiancé introduisait la fiancée dans sa maison.

Dès lors, si Marie avait opposé à la parole de l'ange la difficulté de hâter ce jour, c'eût été une objection bien misérable à un message si grand. Elle aurait dit : « je ne connais pas d'homme », alors qu'elle avait l'intention d'en connaître un prochainement; ce serait peu naturel, et la réponse aurait été vraiment étroite et futile. Une telle répartie n'aurait-elle pas été indigne de la grande âme de Marie?

En face de l'ange qui lui proposait de devenir la mère du Messie, Marie a fait état d'une difficulté beaucoup plus grave. Son objection est bien plus forte que d'invoquer un délai avant le mariage. Elle est d'ailleurs formulée en termes absolus : « je ne connais pas d'homme ». C'est dit sans indication d'époque, sans modalités et sans restrictions. Marie affirme sa virginité, et une virginité qui, dans sa pensée et dans sa volonté, doit perdurer, car elle y voit l'obstacle à la maternité annoncée.

Puisque Marie envisageait tout l'avenir, on pourrait encore se demander pourquoi elle n'a pas parlé au futur : « je ne connaîtrai pas d'homme ». C'est que le présent paraît mieux convenir, car, tout spontanément, Marie se réfère à son état actuel : « je suis vierge », en sous-entendant que cela vaut pour l'avenir comme pour le passé.

16. Cfr notamment Strack-Billerbeck, *Kommentar zum N.T. aus Talmud und Midrasch,* II, p. 398, où se trouve un texte du rabbin R. Cijja (280), texte invoqué par Holzmeister, *« Quomodo fiet istud, quoniam virum non cognosco? »,* dans *Verbum Domini,* 19(1939), p. 71 et Brodmann, *Mariens Jungfräulichkeit nach Lk I, 34, in der Auseinandersetzung von heute,* dans *Antonianum,* 30(1955), p. 36.

17. *De Spec. leg.,* III, 12(311).

C'est la manière la plus simple pour elle de s'exprimer. C'est aussi la manière la plus délicate. Comme le remarque le P. Lagrange, « il y avait une raison de s'en tenir au présent, c'était de ne pas affirmer trop carrément une résolution qui, précisément après les paroles de l'ange, pouvait paraître contraire aux desseins de Dieu [18] ». Ainsi l'affirmation de virginité n'était pas faite avec moins de modestie que de force d'âme.

Et si l'on se pose la question de savoir ce que l'auteur inspiré, saint Luc, devait penser en transcrivant les mots prononcés par Marie, il faut répondre que selon toute probabilité il y voyait l'expression d'un idéal dont on avait compris la valeur et la beauté dès la première génération chrétienne. N'avait-il pas été le compagnon de saint Paul, qui avait loué avec une grande ferveur cet idéal de virginité qui était le sien, et qui permettait notamment à la femme une consécration totale au Seigneur de son corps et de son âme [19]? Il serait étonnant que saint Luc, en nous transmettant le récit de l'Annonciation, n'ait pas reconnu dans les paroles de Marie la première affirmation de cet idéal et n'ait pas vu, dans la mère du Christ, celle qui, avant toutes les autres, a voulu vivre virginalement pour le Seigneur, et « être sainte de corps et d'âme ».

LE RÔLE DE LA FOI

Dans la simplicité de la déclaration de Marie, il ne faut donc pas perdre de vue la grandeur de son âme et de la grâce qui l'habitait. Cette simplicité ne signifie pas banalité et insignifiance, ni petitesse de vues. Et il importe d'apercevoir dans la question posée toute la richesse de son sens.

Cette question témoigne d'une audace qui nous surprend, puisqu'elle fait une objection au message divin; mais c'est l'audace de la foi. La foi en effet va assurer, dans la psychologie de Marie, le passage de sa virginité à sa maternité. Entre la consécration virginale et la maternité divine, il y a d'abord un lien ontologique, puisque la virginité consiste à renoncer à la fécondité humaine et à faire place de cette manière à la fécondité divine. Mais il y a également un lien psychologique, parce que la disposition d'âme requise pour le consentement à la maternité divine est celle que suppose l'abandon virginal, une disposition de foi. La décision de demeurer vierge s'enracine dans une confiance placée en Dieu seul. Cette confiance est fondamentale et forme l'élément animateur du propos de virginité. En renonçant à une maternité humaine, Marie avait couru le risque de

18. *Evangile selon saint Luc*, p. 33.
19. *I Cor.*, VII, 32-34.

remettre dans les mains divines tous ses espoirs de fécondité; elle avait confié au Seigneur son avenir.

Or nous voyons que justement c'est cette confiance, cette foi en la toute-puissance de Dieu, qui est réclamée de Marie à l'instant solennel de l'Annonciation. Le message divin, qui lui annonce d'abord le fait de sa maternité sans lui en dévoiler encore le mode, est présenté de telle sorte qu'il suscite une protestation virginale. C'est cette protestation qui se produit, car Marie a conscience que sa virginité répond depuis longtemps à la volonté divine. Mais précisément parce qu'elle est authentiquement virginale, cette protestation est en même temps une protestation de foi et de confiance. Elle ne s'accompagne d'aucun doute ni d'aucune hésitation. Marie est certaine que « cela sera », et demande seulement le « comment ». Elle affirme dans cette demande sa volonté de demeurer vierge, car elle croit en la toute-puissance divine, capable de concilier sa virginité avec la maternité annoncée. C'est l'attitude virginale qui, ayant fixé l'âme de Marie dans une disposition de totale confiance en Dieu, a fait surgir en elle, en réponse au message de l'ange, cet acte de foi audacieux qui allait se muer aussitôt après en assentiment à la maternité divine.

Pour que Marie pût devenir, par une collaboration complète à l'action transcendante de Dieu, mère du Verbe incarné, il fallait d'abord que, dans la foi nue, elle eût été intégralement vierge, la Vierge entre les vierges.

Louvain. Jean GALOT, S. J.

La pastorale du scrupule

II

THERAPEUTIQUE DU SCRUPULE ET PASTORALE DU SCRUPULEUX

(suite)

Nous voudrions, dans les pages qui suivent, nous en tenir au rôle du prêtre-directeur dans la pastorale du scrupuleux. Le premier devoir, qui s'impose d'ailleurs toujours, est d'accueillir le scrupuleux avec beaucoup de bonté et de charité, évitant jusqu'au moindre signe d'ennui ou d'impatience, tout en réalisant parfaitement qu'une tâche ingrate nous attend.

Première question à poser au scrupuleux : oui ou non, est-il disposé à accepter notre direction spirituelle? En effet, si nous constations que le malheureux vient nous trouver après avoir consulté tant d'autres, mieux vaut lui dire dès l'abord que nous lui refusons ce mauvais service, qui consiste à lui donner, une fois de plus, l'occasion d'exposer ses difficultés. S'il n'a pas de directeur, et nous accepte comme tel, nous lui demandons de s'expliquer.

L'attitude à prendre au cours de ce premier entretien doit être assez nuancée; elle est pour cette raison difficile à exprimer. Le scrupuleux ne doit pas avoir l'impression que nous « gobons » tout ce qu'il raconte. Et d'autre part, nous aurions tort de l'interrompre. Surtout pas d'ironie — bien que l'envie nous en prenne. Derrière ses scrupules, le malade garde une dose suffisante de bon sens pour juger l'accueil humain qui lui est fait par le prêtre. Tout, dans l'attitude du prêtre, doit le convaincre que le directeur cherche sincèrement à rencontrer en lui l'homme vrai qui parvient à peine à s'exprimer.

Mais où, à quel niveau rencontrer la vraie personnalité du scrupuleux? Compense-t-il pour avoir refusé jusqu'à présent l'appel de la vie? Ou se trouve-t-il au seuil d'un engagement nouveau, d'une vie plus exigeante ou plus sainte? Ou encore sa vie est-elle voilée par une crispation plus profonde, d'ordre psychique? Nous reconnaissons là nos trois types de scrupuleux : les premiers contacts servent précisément à établir, grâce à un accueil cordial, auquel de ces trois groupes le pénitent appartient.

La scrupulosité compensatoire ne pose pas de problème particulier,

et sa solution est d'ordre strictement moral. Le prêtre fera prendre conscience à son pénitent de ses responsabilités, il fera appel à son courage lucide et l'amènera à l'engagement.

Si des hésitations et des angoisses succèdent à une période de paix intérieure, tandis qu'une maturation intérieure s'annonce, ou que la situation impose une tâche ou une responsabilité nouvelle, nous conclurons plutôt à une scrupulosité de transition. Si le cas se vérifie, nous demanderons au pénitent de communiquer, du moins provisoirement, ses doutes au seul directeur, qui assumera momentanément la direction de sa conscience et lui tracera une ligne de conduite ferme et décidée. Cette forme de scrupulosité est le plus souvent caractérisée par une espèce de perfectionnisme qui tend à défendre le sujet contre les risques des responsabilités nouvelles. Le pénitent profitera beaucoup d'un exposé objectif et respectueux des facteurs inattendus qui joueront un rôle dans la vie ou la situation nouvelle qui l'attend. Des sujets de conversation, tels que la relativité de tout effort humain, la multiplicité des aspects dont il convient de tenir compte harmonieusement dans l'action, sont tout indiqués. Qu'on lui explique le vrai sens du péché, ce qui est requis pour commettre un péché mortel. Qu'il approfondisse le sens des lois positives et des commandements de l'Eglise : ils signifient une aide, et ne doivent pas être une source d'inquiétude. Par la patience et par un appel énergique à l'obéissance le pénitent accédera rapidement et facilement à une conception renouvelée de ses responsabilités et les assumera courageusement. Il est normal qu'aux périodes de transition de la vie, des forces jusque-là ignorées soient déclenchées; il faut que ces forces soient intégrées dans la personnalité mouvante, non pas tellement par un usage effréné que par une prise de position claire à leur égard. Une direction spirituelle compréhensive y aidera grandement.

Nous en venons ainsi à traiter du scrupuleux névrotique, cet obsédé anxieux qui ne sait jamais au juste s'il a péché ou s'il est en règle, l'homme tendu, à l'élocution agitée et aux raisonnements abstraits. Comme dans les deux premiers cas, il importe ici aussi d'attacher une signification positive à ses scrupules. Tout en bloquant l'engagement, ils ont fonction de signal : ils révèlent que l'engagement a été mené dans une mauvaise direction, et qu'un effort doit être tenté pour le reprendre et le relancer dans un sens qui réponde à la vocation véritable.

Le scrupuleux névrotique, disions-nous, est un malade, c'est pourquoi, après l'avoir accueilli et écouté avec patience, le directeur lui fera comprendre que son état n'est pas celui d'un pécheur devant Dieu, mais d'un malade qui demande à guérir. Comme tout malade, il est un homme éprouvé; certes, il lui faut prier et veiller, mais en vue de combattre sa *vraie* faiblesse, en vue d'enrayer le mal suivant les directives très claires du docteur et du directeur, pour obtenir de

Dieu que sa croix se change en salut. Ce même thème devra souvent être repris au cours du traitement, de façon à rappeler au malade sa responsabilité pour sa guérison.

Il convient de faire comprendre au pénitent dès le premier entretien, que toute la zone atteinte par l'angoisse est soustraite à ses examens de conscience, étant donné que sa conscience n'est pas en état de voir et de juger clairement en la matière. Sa vue est obnubilée par les miasmes qui se dégagent de son intérieur angoissé et lui suggèrent toutes sortes de fantômes sans consistance. Ce qui vaut de l'examen de conscience, vaut également de la confession : aucune obligation de se confesser sur un des points menacés par la scrupulosité, le plein consentement requis pour le péché mortel faisant défaut.

*
* *

Après avoir identifié le pénitent, il convient de lui offrir l'occasion de se confesser. Expérience parfois hasardeuse... Quoi qu'il arrive, le prêtre, à un moment donné de la confession, intervient calmement mais fermement et déclare qu'il y a matière plus que suffisante pour obtenir l'absolution de tous les péchés, connus ou ignorés. En tant que prêtre qui assume ses responsabilités et qui devant Dieu juge s'il peut accorder le pardon de Sa miséricorde, il décide que l'examen a été plus que suffisant, et il absout de la totalité des péchés existants. Cette confession marque donc bien un terme : il est dorénavant défendu au pénitent de revenir sur le passé et une obéissance stricte au directeur est exigée pour toute la durée de la maladie. A cela s'ajoute provisoirement la défense explicite d'aller à confesse. Si le pénitent venait à demander plus tard l'autorisation de s'accuser d'un péché non avoué, le confesseur acquiescera à condition que le pénitent lui affirme trois choses sous serment : qu'il a certainement commis le péché en question, que ce péché était certainement mortel, et qu'il n'a certainement pas encore été confessé.

Jusqu'à présent, nous nous sommes limité au confessionnal. Le moment est venu d'inviter le pénitent au parloir pour y parler plus à l'aise.

La guérison n'est pas le résultat d'une seule rencontre au parloir. Le scrupuleux demande une bonne dose de patience; on a tort en voulant atteindre le but d'un seul coup. Il faut agir avec bonté et fermeté, et s'efforcer de gagner et de garder la confiance du pénitent. Evitons tout ce qui peut effrayer ou évoquer une ombre de mépris ou de dédain. Assurons-nous la confiance du pénitent en n'énonçant jamais des sentences fausses, par une assurance totale tant dans nos affirmations théologiques que dans notre attitude générale. Confir-

mons cette confiance par des affirmations fortes, à base scientifique, ne motivant que rarement nos réponses, mais témoignant à l'occasion de notre connaissance des spécialistes en la matière. Il sera parfois utile de rechercher et de faire lire une page, quelques mots, ou l'une ou l'autre directive le concernant, de la transcrire en sa présence et de la lui remettre avec soin.

Comme au confessionnal, le parloir est l'endroit indiqué pour exiger du pénitent une obéissance totale et pour faire appel à sa générosité. Son obéissance gagnera à être fondée sur une base religieuse. Le pénitent demande une direction spirituelle, il désire être aidé à découvrir sa vraie responsabilité devant Dieu — c'est du moins à ce niveau que le directeur est appelé à travailler. Le pénitent devra donc réaliser progressivement que la tâche du directeur ne consiste pas à le décharger de sa responsabilité, mais à l'aider à accepter sa vraie vocation. Appel à la générosité en second lieu. Patiemment, en esprit de foi, le pénitent s'efforcera de vaincre les impressions angoissantes, de mépriser les doutes, de maintenir son engagement malgré les crispations douloureuses et les fantômes d'idées et d'intentions soi-disant pécheresses.

D'une telle direction spirituelle résulte nécessairement une situation favorable au transfert entre le pénitent et le prêtre. C'est-à-dire que le pénitent reconnaît, derrière l'image sympathique du prêtre, une autorité à laquelle il se soumet de plein gré. Le moment viendra — peut-être au bout d'un effort de plusieurs mois — où cette situation de transfert se résoudra : arrivé à ce point-là, le scrupuleux agira de sa propre autorité.

En attendant, les ordres, défenses et directives clairs et concrets à donner, relativement à la confession et à l'examen de conscience, se résument comme suit :

1. Il est défendu au pénitent de reprendre les confessions antérieures aussi longtemps que la guérison complète n'est pas assurée. Lorsque ce but sera atteint, il jugera lui-même de l'opportunité ou de la nécessité de cette reprise.

2. Il ne communiquera ses difficultés à aucun autre prêtre, ni d'ailleurs à qui que ce soit.

3. Dans la situation provisoire où le place son traitement,

a) il s'efforcera de faire aboutir tout travail entrepris, à moins qu'il puisse affirmer, aussi certainement que deux et deux font quatre, qu'un péché l'en empêche;

b) il ira de l'avant partout où un premier coup d'œil ne lui aura pas révélé la présence d'un péché, même s'il a l'impression de pécher gravement;

c) il n'examinera jamais sa conscience;

d) il ne se confessera pas à un autre confesseur ou directeur, à moins qu'il ne soit convaincu, comme de deux et deux font quatre,

d'avoir commis un péché grave qu'il ne peut révéler à son directeur;

e) il ne se confessera que rarement, à intervalles déterminés, à son directeur, suivant une méthode clairement définie. Pas plus de cinq minutes d'examen. Pour l'aveu des péchés nous proposons la formule suivante : « Ma dernière confession a été bonne. Je crois en la grâce du pardon et en la grâce de la contrition que Dieu m'accorde. Je n'ai pas commis de péché mortel aussi sûrement que deux et deux font quatre — ou, le cas échéant : aussi sûrement que deux et deux font quatre j'ai commis tel péché grave. Ma confession obligatoire est terminée. Je demande pardon de tous les péchés et toutes les négligences de ma vie entière ». — Pour plus de facilité, on permettra au pénitent d'écrire la formule sur un bout de papier et de la lire au confessionnal;

f) la confession terminée, il lui est strictement défendu de s'examiner encore;

g) il lui est permis de communier lorsque sa dévotion l'y pousse, les jours indiqués par son directeur.

Il est bon de faire répéter l'ordre donné au pénitent, et de chercher un moyen pour s'enquérir de la fidélité du pénitent à l'ordre donné.

Le traitement préconisé se résume donc comme suit : endiguer au maximum les ravages de la scrupulosité, tout en prévoyant une effusion possible en cas de tension excessive.

Une tout autre tâche, de caractère plus positif, s'impose au directeur soucieux d'amener le scrupuleux à une attitude plus saine devant la vie. Nous entendons la formation de la conscience et la psychothérapie analytique.

La formation de la conscience, visant à épanouir le sujet, fera le thème d'une série de conversations.

1. Il y aurait à traiter de la vie chrétienne en tant que vocation, en tant qu'appel de l'amour divin. Ce n'est pas la loi venant du dehors qui importe en premier lieu, mais l'appel divin qui est amour. Le devoir qui incombe avant tout consiste donc à comprendre cet appel, par conséquent à reconnaître et à vivre cette vocation strictement personnelle. Cela suppose du courage, un sens de ses responsabilités et par-dessus tout un grand amour pour Dieu, dont l'image doit être celle d'un Amour créateur gratifiant et fortifiant. Puisque tout, y compris notre effort humain, est grâce, notre attitude devant Dieu se fera toute d'humilité et d'accueil.

2. Un autre thème de conversation concernera l'action humaine. Il convient d'en saisir l'importance en tant que réponse à sa vocation propre dans le monde. Cette action n'est vraie que si elle tend à accomplir la volonté du Dieu d'Amour, volonté perçue comme volonté

vivante, et si elle nous unit à nos frères par des liens responsables.

3. Une troisième conversation traitera de l'humble acceptation de ses faiblesses et de la confiance en la grâce et en la miséricorde divines. Cette attitude est plus chrétienne que n'importe quel perfectionnisme rationaliste qui tend à se glorifier des mérites acquis devant Dieu.

4. Une autre fois le moment sera venu pour mettre à nu les fondements mêmes de la scrupulosité : attachement au moi, égotisme qui exprime une impuissance foncière. Craignant de se lâcher, redoutant d'assumer ses responsabilités, le moi veut se diriger lui-même, être sa propre norme, se purifier soi-même, se guérir soi-même à l'aide d'un perfectionnisme outré et d'un angélisme qui le dépassent. Au contraire l'attitude chrétienne consiste à accepter humblement ses limites et lacunes, à risquer courageusement de rencontrer les hommes et le monde, dans la conscience et l'assurance profonde de la rédemption.

5. Il faut oser parler ouvertement du péché. On ne commet de péché grave que les yeux ouverts et avec le consentement de la liberté, ce qui suppose un engagement bien plus déterminé que ne le suggèrent les chimères d'une imagination angoissée.

6. Dans une sixième conversation, on s'efforcera de proposer et de faire méditer les commandements de Dieu comme autant de voies qui mènent à l'amour de Dieu et du prochain — c'est-à-dire à la perfection.

7. Les commandements de l'Eglise et les mesures disciplinaires touchant la vie sacramentaire sont une aide pour une vie chrétienne plus fervente. Il est normal que le respect de la communauté inspire certains sacrifices aux membres; mais il ne faut pas perdre de vue que le législateur ecclésiastique désire user de souplesse par l'entremise de dispenses, de raisons excusantes et d'une épikeia appliquée avec discrétion. Si le directeur constate que les ordonnances ecclésiastiques angoissent trop ou brisent l'élan du pénitent, il n'hésitera pas à le libérer généreusement des obligations concernant la prière, voire même de l'assistance obligatoire à la messe, de la réception des sacrements ou d'autres prescriptions du droit canonique selon les conditions habituelles des dispenses et des excuses prévues par la morale catholique.

8. Une saine catéchèse ne suffit pas : le directeur s'enquerra des possibilités concrètes de dévouement pour son pénitent. Une activité désintéressée a l'avantage de détourner le sujet du souci de sa propre faiblesse, et de lui donner un regain de confiance en lui-même grâce à l'expérience de certaines réalisations et du bonheur dont il fait bénéficier d'autres.

9. Au niveau de la vie religieuse, on gagnera à communiquer le désir de la prière. La prière orale obligatoire, qui dans le cas du scrupuleux fait facilement dégénérer la vie religieuse en routine sui-

vie de réactions d'angoisse, cédera progressivement le pas à une forme de prière qui, tout en étant encadrée de formules très simples et familières, répond à des aspirations intérieures et spontanées.

10. Le thème de l'abnégation offre un sujet particulièrement délicat pour le scrupuleux, étant donné son attachement excessif à sa personne et sa peur de la mort. Pour qui croit en la rédemption, tout acte d'abnégation témoigne de la valeur relative des choses de ce monde en comparaison des biens qui nous sont donnés dans le Christ. Le scrupuleux, lui, se cramponne à la vie, à une vie qui doit mourir et qui déjà n'enfante que la mort. Il faut lui faire comprendre qu'au delà de la foi, en risquant et perdant sa vie à l'aide de la grâce, il trouvera la vraie sécurité, la vraie force victorieuse.

11. La Croix du Christ nous révèle un mystère infiniment profond, accessible seulement par la méditation de la vie du Sauveur, telle qu'elle nous apparaît dans les Evangiles, ou dans le comportement généreux des saints et martyrs tout au long de l'histoire de l'Eglise.

Ce dernier thème nous permet d'entrer de plain-pied dans la situation du pénitent : sa maladie est sa croix à lui, qu'il a à assumer et à porter. Sa scrupulosité — quelle qu'en soit la cause — lui impose une tâche concrète : mettre tout en œuvre pour se dégager de son mal. Là où ses efforts n'aboutiraient pas entièrement, il aurait à porter l'épreuve en chrétien : ne pas nier la souffrance, — ne pas s'y perdre non plus ; mais s'en distancer. Mystère dont le sens ne se révèle qu'à celui qui s'est longuement agenouillé devant le crucifix.

Cette prise de distance de soi-même et de ses angoisses constitue déjà à elle seule un progrès énorme : c'est l'humour chrétien, qui voit les choses dans leur relation à l'unique nécessaire, à la Rédemption perpétuellement à l'œuvre dans l'Eglise du Christ.

*
* *

La période des conversations « dilatantes » offre mainte occasion d'exercer sur le pénitent une influence qui relève plutôt du domaine technico-psychologique. Hygiène de l'alimentation, exercice physique, détente affective et spirituelle : le scrupuleux en a un besoin pressant ! Sont à recommander spécialement les sports et les jeux, de préférence la natation, le sujet étant porté par un élément naturel qui au premier abord coupe l'haleine et constitue un danger pour la vie, mais offre bientôt un milieu de conquête et d'épanouissement. Le scrupuleux ne jouit souvent que d'une culture spirituelle rabougrie : qu'en ce domaine aussi il se dilate et s'intéresse. La lecture des poètes inspirés, l'audition des compositeurs classiques ou la création artistique sont tout indiquées.

Nous n'avons considéré jusqu'à présent que les cas de scrupulosité pris en charge par un directeur. Là où un scrupuleux est en traitement chez un médecin, les données du problème changent quelque peu pour le directeur. Il y a tout d'abord la difficulté créée par le double transfert. La double relation qui s'établit entre le patient et le docteur et entre le pénitent et le directeur a comme conséquence qu'un nombre d'images, auxquelles le sujet se réfère inconsciemment et qui déterminent sa conduite, sont transférées sur le docteur et le prêtre. Si ces deux viennent à opérer sur le même niveau, ils risquent de représenter tous deux pour le sujet la même image, le même archétype. La difficulté est éludée si docteur et prêtre adoptent une attitude identique et reconnaissent un même ordre de valeurs. Si cette identité ne se vérifie pas, le patient risque d'en être profondément troublé et de faire de la culpabilité. En des moments de résistance, il tâchera de tirer parti de l'un contre l'autre.

C'est pourquoi il est de loin préférable, là où le traitement par le docteur est indiqué ou déjà amorcé, que le prêtre limite décidément son rôle au niveau moral et religieux, et abandonne tout le reste au médecin.

Si alors le cas se présente, où le patient interroge le médecin concernant la licéité de tel ou tel acte, le médecin, sans l'ombre d'une hésitation, devrait renvoyer son patient au directeur. Celui-ci devrait pouvoir être d'accord à priori avec les méthodes employées par le médecin et se contenter de la direction proprement morale du pénitent. Pour le cas où la direction spirituelle aurait lieu en dehors de la confession, — ce qui est souhaitable — le prêtre, avec l'approbation du pénitent, prendrait contact avec le médecin. Prêtre et médecin s'expliqueraient mutuellement pourquoi, par exemple, telle méthode employée, telle directive donnée est préjudiciable pour le patient.

Une autre situation délicate se présente lorsque le scrupuleux, sujet à des accès d'humeur durant le traitement du médecin, met le directeur à l'épreuve en lui soumettant coup sur coup des cas-limite qui se seraient produits. Il s'ingénie à présenter les choses sous un angle tel, que les larges directives, destinées à lui former la conscience, semblent plutôt le porter à des excès de conduite. D'autre part, on a parfois l'impression que le scrupuleux veut avoir carte blanche, et cherche à se décharger de toute responsabilité morale. Dans ce cas il ne peut être question que le directeur hésite : son devoir est de résister à la tendance spontanée qui le porte à nuancer ses principes, ce qui déclencherait chez le pénitent une série interminable de pseudo-distinctions. Tout en réaffirmant hardiment les principes, le directeur attirera l'attention du scrupuleux sur l'importance de la sincérité intérieure : le scrupuleux, comme tout homme, est tenu d'observer ce que la conscience spontanée, antérieure à toute réflexion, inspire comme ligne de conduite.

Il est clair qu'une telle fidélité aux principes généraux requiert parfois une somme de courage et d'audace de la part du directeur. Sa réputation elle-même est parfois en jeu, le scrupuleux manquant plus d'une fois de discrétion.

III

SCRUPULOSITE ET CONFESSION

Nous voudrions, dans cette troisième partie, considérer le problème de la confession du scrupuleux. Problème ardu, à vrai dire, et qui n'offre de solution qu'à la lumière de certaines distinctions préalables.

Il serait intéressant d'examiner jusqu'à quel point le sacrement de pénitence, tel qu'il est administré dans l'Eglise occidentale depuis le concile de Trente, constitue par lui-même une source de scrupules. Est-il vrai que le nombre de scrupuleux est plus élevé chez les catholiques que chez d'autres chrétiens qui ignorent la confession ou la conçoivent autrement, comme c'est le cas p. ex. des catholiques de rite oriental ou des orthodoxes? Certains prétendent en effet que la scrupulosité est un phénomène-type de l'Eglise latine. Il s'agit là d'une question de fait qui, à notre connaissance, n'a pas encore été suffisamment élucidée.

Il est possible que l'Eglise latine paie par ce biais la rançon d'une formation plus nuancée de la conscience et d'un enracinement plus profond de la foi dans les comportements humains. Et il n'est pas exclu qu'une discipline, profitable à la grande majorité des membres, présente des dangers très réels pour certains éléments moins résistants ou plus sensibles de la communauté. Songeons un instant à l'enseignement religieux : il est certain que notre catéchèse concernant la préparation à la sainte communion, et plus particulièrement en ce qui regarde l'obligation de soumettre tous les péchés mortels, d'après leur genre et leur nombre, au pouvoir de l'Eglise avant de communier — que cette catéchèse a fait dépendre la vie sacramentaire d'une critique morale très poussée de nos comportements et accorde par le fait même une importance peu commune à la pureté de conscience. Il n'est pas difficile de se rendre compte dans quelle mesure les multiples distinctions des moralistes, vulgarisées par la catéchèse, augmentent parfois l'angoisse intérieure. Ajoutons à tout cela la précision de l'esprit juridique, le besoin tellement humain de normes fixes et sensibles, et nous voilà placés dans une situation bien favorable à l'éclosion de la scrupulosité.

Le sacrement de pénitence a été institué comme moyen de purification des péchés commis après le baptême. Tel qu'il est administré

depuis des siècles, comme confession secrète, il équivaut pratiquement à un acte intérieur. L'examen de conscience, destiné à dénicher jusqu'aux péchés les plus secrets et intérieurs, la contrition en tant qu'aversion du mal, la confession minutieuse d'après le genre et le nombre, tout cela forme un ensemble très propice au déclenchement dans une constitution anormale, latente ou manifeste, des mécanismes obsessionnels.

Il semble donc préférable pour un psychasthénique à tendance obsessionnelle de se contenter de quelques directives générales touchant la formation de la conscience, et d'aller de l'avant sans se préoccuper outre mesure des problèmes du bien et du mal sous la forme exigée par l'examen de conscience et par la confession. Car le fait de prendre une attitude de réflexion sur ces problèmes suffit à déclencher les mécanismes de sa faiblesse native. A cela s'ajoute l'attrait particulier qu'exerce la confession sacramentelle : la façon dont elle purifie du péché est extrêmement simple; tandis que, par la foi en la rémission totale et absolue du péché, elle surpasse tout ce que l'imagination pourrait rêver en fait de rite lustral. Rien d'étonnant à ce que cette institution fascine l'inquiétude intérieure du scrupuleux.

Nous touchions déjà le problème de la catéchèse. Un enseignement religieux peu soucieux de nuances affectives et qui concentre trop exclusivement l'attention sur la matérialité du péché, constitue en effet un danger nouveau pour qui est déjà porté au scrupule. La faute en est souvent au professeur, lui-même trop sensible à la souillure! Dans ce cas la doctrine chrétienne, qui considère toujours le péché à la lumière de la Rédemption, qui remet toujours la faute dans la perspective de la grâce et du repentir, est presque inévitablement déformée par le jeu des tendances scrupuleuses. Tout professeur de religion, tout catéchète doit savoir qu'une présentation théologiquement non justifiée du péché et du mal évoque chez ses auditeurs des symboles aux rebondissements maladifs! On réalise généralement trop peu combien il importe de donner aux enfants une présentation complète et organique de la doctrine chrétienne. Plus particulièrement, une saine éducation à la vie sacramentelle influe considérablement sur l'évolution spirituelle de l'individu, sur la croissance de sa liberté intérieure et de sa responsabilité morale. Surtout dans les retraites pour enfants, où culmine la réceptivité affective, on ne saurait user d'assez de prudence en parlant du péché, ayant le souci constant de le ramener au mystère de l'amour rédempteur.

*
* *

Etant donné l'extrême sensibilité du scrupuleux pour toute souillure, il est aisé de comprendre pourquoi le scrupule atteint plus facile-

ment le domaine de la chasteté. Il faut remarquer ici que nombre de scrupules *de sexto* n'ont rien de commun avec l'impureté proprement dite, mais ont trait à des formes de souillure corporelle qui passent pour peccamineuses et impures [5].

L'intégration harmonieuse du domaine de la sexualité n'est pas une tâche facile, et ne se réalise parfaitement que dans le cas de personnalités solidement structurées. Ceci explique qu'une présentation peu nuancée de l'impureté, faite par des gens souvent sujets eux-mêmes à une sensibilité extrême en ce qui touche ce domaine, n'a pas de quoi rassurer une affectivité peu résistante. La confession à son tour, en tant que purification de l'âme, évoque nécessairement le symbole de la souillure et aide à interpréter dans ce sens une effervescence précoce de la sexualité. D'où le besoin pressant de manifester les manquements en ce domaine, là même où des motifs d'ordre supérieur poussent le pécheur au confessionnal. Il est notable que la plupart des gens songent bien à s'examiner concernant la chasteté, mais négligent parfois le domaine de la justice ou de la charité. Conséquence d'une éducation déficiente, certes, mais aussi réaction très spontanée de l'affectivité. C'est pourquoi il est à souhaiter qu'une catéchèse renouvelée approfondisse moins les péchés contre la chasteté, et s'attache de préférence à des tranches de la vie bien plus intéressantes et moins à base d'instinctivité.

Quelle est au fond l'attitude du scrupuleux lui-même devant la confession? Il serait assurément injuste d'exclure à priori une réception pieuse du sacrement de sa part : mais nous devons reconnaître que son acte de foi surnaturel est singulièrement entravé par la structure même de sa personnalité. Il est bien entendu que nous considérons ici le scrupuleux en tant que scrupuleux. En ce cas, la réponse s'impose : il est tout simplement fasciné par l'occasion que lui offre la confession. Quel que soit concrètement le désir qu'il ait de participer, par l'absolution du prêtre, à la Rédemption du Christ, un besoin profane de purification s'y mêle toujours. Le scrupuleux comme tel ne reçoit plus un sacrement, il cède à une obsession de purification, à l'obsession de se confesser. Or, cette obsession est tout aussi anormale et profane que, chez l'obsédé, le besoin de purification corporelle. Céder à ce besoin non seulement comporterait une faute psychologique : ce serait encourager un abus du sacrement. Supposons que le scrupuleux soit pleinement conscient de ce qu'il fait, qu'il soit en état de résister à l'obsession, on pourrait penser qu'il commettrait un sacrilège en cédant, parce qu'il subordonnerait le sacrement à un besoin instinctif de purification.

En effet, qu'est-ce qui meut le scrupuleux? Il est poussé par l'angoisse de la souillure, et recourt à la confession comme à un rite lus-

5. Cfr von Gebsattel, *op. cit.*, p. 92 et 95, par. 2.

tral à efficience magique. Il s'engage à un niveau qui n'est pas le niveau spirituel. La preuve : essayez de faire comprendre au scrupuleux que la foi en la miséricorde de Dieu et le repentir sincère importent plus en vue de l'obtention du pardon que le détail minutieux des péchés. Il ne vous écoutera pas ! Au contraire : vous constaterez, dans sa façon de parler, de s'agenouiller nerveusement, une angoisse accrue. Il n'a d'autre souci que de soumettre son angoisse à un rite qui le soulage. Toute sa pensée est au service de l'angoisse.

Dans la mesure où la confession est déterminée par la scrupulosité, les éléments qui conditionnent une réception non seulement digne, mais valide du sacrement, font défaut. La confession du scrupuleux comme tel n'est plus une confession. Parole dure sans doute, mais que nous tâcherons de confirmer bientôt. Et puisse-t-elle nous faire réfléchir et saisir combien il importe de faire sortir le scrupuleux de son impasse et de lui apprendre une tout autre méthode de se confesser.

La confession du scrupuleux *en tant que scrupuleux déclaré* n'a rien d'une confession, parce que la matière du sacrement fait défaut. De quoi s'accuse-t-il en effet? Ni de ses péchés, ni de son état pécheur. Il déverse le contenu d'une imagination angoissée ; si péché il y a, il faut en tout cas le chercher plus profondément qu'il ne le dit ! Son vrai péché, s'il était conscient, c'est sa lâcheté tempéramentale acceptée, son refus des risques de la vie ! Mais ce péché ne l'inquiète pas, loin de là : le flux des soi-disant péchés — auxquels il ne croit pas lui-même — sert à le masquer !

Passons à la contrition, seconde condition à la réception valide du sacrement. Qu'on nous pardonne le paradoxe, mais le scrupuleux se considère comme impeccable ! Son perfectionnisme extérieur masque un orgueil inconsciemment immense. Certes, il se torture d'angoisses, mais en fait il ne rend compte qu'à soi-même et n'a pas l'intention de comparaître devant Dieu. L'angoisse, résultat de sa lâcheté, le rend incapable de se dessaisir de lui-même, ne fût-ce que pour avoir une contrition imparfaite devant Dieu. Esprit de pénitence, bonnes résolutions, volonté sincère de se reprendre : paroles creuses pour le scrupuleux, dont la confession, comme d'ailleurs tout le niveau atteint par les scrupules, n'engage pas la réalité. Enfermé en lui-même, isolé de la réalité, il est incapable à ce moment d'un amour de reconnaissance envers le Dieu miséricordieux, incapable d'effectuer quoi que ce soit en tant qu'homme sauvé. Sa confession n'a donc pas valeur d'aveu fait devant Dieu. Elle n'exprime pas le désir d'une réintégration dans le Christ vivant, dans la communauté de l'Eglise. A peine constate-t-on un contact humain avec le confesseur. Il l'écoute en distrait, et oublie bien souvent la pénitence qui lui a été imposée. Il ne cherche qu'à soulager ses angoisses, tout en pressentant inconsciemment dans le confessionnal même de nouvelles sources d'angois-

se, destinées à le punir d'une lâcheté plus profonde qu'il refuse inconsciemment de voir en face.

Et voilà pourquoi le scrupuleux se sent porté intérieurement à réitérer ses confessions. Plus il entre dans le jeu, et plus il y a recours pour aggraver son refus. Au fond, il ne parvient pas à se confesser et à laisser, dans la foi au pardon de ses péchés, ses fautes derrière lui. Jamais sa confession n'a été ce qu'elle aurait dû être — pour la bonne raison qu'elle n'était pas une confession! Il n'en finit jamais : il n'a pas tout dit, son repentir a été insuffisant, il doute s'il a bien tout dit.

Ceci confirme une fois de plus ce que nous évoquions déjà plus haut : la confession sacramentelle se prête à merveille — pour le névrosé — au développement du scrupule, du fait qu'elle requiert une série de dispositions et d'actes intérieurs qu'il est difficile de soumettre à un contrôle extérieur. Le psychasthénique y trouve un terrain privilégié où il épuise sa faiblesse intérieure dans un fractionnement sans fin de ses obligations.

*
* *

Quelle attitude le directeur adoptera-t-il donc pratiquement pour introduire le pénitent scrupuleux dans le climat proprement religieux du sacrement?

La solution de principe, à adopter à l'égard des vrais scrupuleux, ne serait-elle pas de leur interdire bel et bien la réception du sacrement, avec l'examen et la confession circonstanciée des péchés? Certes, le problème est délicat. Le scrupuleux qui s'adresse au prêtre n'est pas qu'un scrupuleux! Pécheur, comme tout homme, il attend de la réception du sacrement force et lumière. D'autre part, la confession constitue incontestablement un danger, non seulement pour sa santé psychique, mais pour sa vie religieuse elle-même! C'est pourquoi nous inclinons à croire que la prestation positive de la confession, *du moment où elle devient dommageable au niveau même de la vie religieuse,* doit être tout simplement abandonnée.

En effet, pour quelle raison l'Eglise prescrit-elle la confession sacramentelle? En accentuant la nécessité de la confession intégrale l'Eglise semble s'être élevée en particulier contre ceux qui, tels les réformateurs, voulaient esquiver la confession et soustraire leur conscience à la lumière de la vérité. Pour des gens équilibrés, la sincérité intérieure et extérieure au confessionnal ne semble ni impossible, ni inhumaine. L'expérience séculaire des catholiques et le désir accru d'une pratique analogue parmi les protestants en témoignent suffisamment. Le concile de Trente enseigne à ce sujet : « Il est clair en effet que les exigences de l'Eglise à l'adresse des pénitents se limitent à ce

que chacun, s'étant soigneusement examiné et ayant exploré tous les coins et recoins de sa conscience, s'accuse des péchés par lesquels il se souvient avoir offensé son Seigneur et Dieu » (Dz., n. 899-900). « Pratique humiliante, il est vrai, mais que compensent bien des avantages et consolations, et qui est destinée à une réception digne et pieuse du sacrement, dans le repentir et la confiance sincère en l'acte salvifique du Christ notre Sauveur » (Dz., n. 900).

Or, cette pratique est tellement dommageable pour le scrupuleux déclaré, qu'elle tend plutôt à l'exclure du climat religieux, et à le reléguer à un niveau où l'affectivité crispée coupe l'accès à la réalité et où la liberté de la personnalité se décompose en une série de mécanismes morbides. Le premier devoir du prêtre n'est-il pas d'orienter l'âme vers le mystère? de favoriser l'acte de foi, tout en évitant ce qui, directement ou indirectement, pourrait entraver ou exclure cet acte de foi? Nous suggérons donc la ligne de conduite suivante :

1. En principe, on fera renoncer le scrupuleux à un aveu détaillé de tout ce qui est sous l'emprise de sa scrupulosité. Si l'interdiction radicale de toute confession durant un certain laps de temps s'avère nécessaire à cet effet, le directeur n'hésitera pas à prendre résolument cette responsabilité.

Même si l'on constatait que l'absolution a un effet calmant, il conviendrait de se rendre compte que l'administration d'un sacrement ne doit pas faire fonction de calmant psychique. Nous tenons à le répéter : il ne s'agit pas de se désintéresser de la souffrance d'un malheureux, mais de l'aider aussi efficacement que possible, tout en sauvegardant le respect dû aux choses saintes. Pour cette raison il ne convient pas de céder spontanément aux plaintes et aux désirs exprimés par des personnes en quête de consolation, ni d'interpréter favorablement leurs marques extérieures de repentir et leur désir de la confession. Il leur arrive, plus souvent qu'on ne le pense, de se soustraire eux-mêmes au caractère sacré du signe sacramentel.

2. On cherchera à faire comprendre au scrupuleux que la confession est un humble aveu de son état pécheur devant Dieu. Le pécheur repentant se confesse pour être réintégré à l'acte éternellement rédempteur du Christ, en se jetant tout simplement, tel qu'il est et tel que l'Eglise l'accepte, dans les bras de Dieu. En suivant cette ligne de conduite, le scrupuleux prisonnier de lui-même apprend à se dessaisir et à s'abandonner.

3. Il est évidemment difficile d'imposer des normes générales concernant l'accueil à réserver au pénitent. Il semble pourtant souhaitable qu'une attitude identique soit adoptée par tous les directeurs. Dans le cas contraire le scrupuleux risque grandement de se fourvoyer dans une confrontation inquiète de réactions divergentes de la part des directeurs.

Inutile de dire que ces trois directives générales doivent être mises au point d'après les différents cas qui se présentent. Pour éviter de rester dans le vague, nous voudrions parcourir les diverses catégories de scrupulosité d'après leur degré d'intensité, et suggérer quelques points pratiques pour chacun des cas :

1. Lorsque le pénitent incline aux scrupules, il convient d'élargir, de dilater ses conceptions concernant le sacrement de pénitence. Toute la difficulté consiste à distinguer la scrupulosité légère de la conscience délicate. Une première confession n'élucide pas toujours la question ; cependant de petites indications peuvent nous être précieuses : le détail minutieux avec, par-ci par-là, des précisions invraisemblables, l'élocution rapide et nerveuse en réponse à une question posée, l'impuissance relative à expliciter un désir de progrès spirituel, une certaine profusion dans l'aveu des manquements, etc.

La meilleure manière de communiquer une conception plus épanouie de la confession consiste à gagner le scrupuleux à une humble ouverture de cœur devant Dieu. L'Ecriture traite durement le culte selon la lettre. Dieu a institué le sacrement comme une rencontre du pécheur repentant avec sa miséricorde infinie. Le principal n'est donc pas l'examen de conscience ; il s'agit de se disposer à accueillir l'amour rédempteur du Crucifié. Seuls les péchés graves, connus comme tels au moment où l'on s'y est engagé, constituent la matière obligatoire de la confession sacramentelle. Pour la rémission de nos fautes de tous les jours, il n'est pas nécessaire de se confesser ; encore moins de les détailler, surtout lorsqu'on est scrupuleux !

2. Dès qu'il s'avère que la scrupulosité a atteint les couches plus profondes de l'affectivité, il convient d'attirer l'attention du scrupuleux sur un devoir qui pour lui prend une urgence particulière : qu'il choisisse un confesseur stable.

Si le pénitent nous fait confiance, on ne permettra en règle générale que quelques confessions par an. Le pénitent se confessera p. ex. une fois par mois, mais à condition de ne pas dépasser deux minutes pour l'examen. Il faut lui faire comprendre, d'un ton catégorique, que dans son cas, la maladie le dispense de la loi de l'intégrité. Il pourra, pendant tout le temps qui sépare deux confessions, s'approcher de la Sainte Table lorsque la dévotion l'y poussera, après simple récitation de l'acte de contrition, tel qu'il l'a appris au catéchisme. Pour lui, la prière, le service du prochain, la mortification quotidienne importent bien plus que la préparation à la confession et l'aveu détaillé de ses fautes.

En agissant de la sorte, le prêtre sauvegarde dans l'âme de son pénitent le respect du sacrement ; il met tout en œuvre pour garder vivante la foi au mystère qui se révèle dans le sacrement, et pour empêcher qu'une attitude magique ne supplante et n'étouffe cette foi.

3. Le scrupuleux grave gagnera à ne se confesser qu'une fois par an; on lui accordera cependant la confession mensuelle à condition qu'il s'en tienne à un aveu général de son état pécheur devant Dieu, sans examen ni explication aucune. Lorsqu'on a affaire à un scrupuleux de cette catégorie, on lui inculquera, de la façon la plus catégorique, que l'absolution sacramentelle opère la rédemption et la purification de notre état pécheur comme tel, état que dans un esprit d'obéissance au confesseur, il confie à la miséricorde toute-puissante de Dieu. Après quoi on prononcera clairement les paroles d'absolution. On récitera avec lui une petite pénitence, et on affirmera d'un ton tranquille mais énergique qu'il est parfaitement en règle, que de toute façon il peut aller à la communion après avoir récité l'acte de contrition, et qu'il ne doit plus songer à rien jusqu'à la confession suivante. Qu'il s'applique à l'exercice d'une vertu concrète, à contenu adapté.

*
* *

Tout en étant intransigeant en matière d'obéissance, le confesseur tâchera de comprendre que le scrupuleux ne parvient bien souvent pas à exécuter ce qui lui est demandé. Que faire avec des gens qui, ébranlés par leur scrupulosité, nous échappent à tout moment? Ceux-là du moins, ne faut-il pas les « aider »? Ne devons-nous pas calmer leur angoisse? Bien sûr, mais pas en les confessant! Une petite conversation paisible, et le refus charitable mais net d'entendre leur confession leur profitera plus que n'importe quel accueil, qui tout compte fait augmente leur angoisse. Quelle que soit l'utilité de la pénitence sacramentelle telle qu'elle est pratiquée de nos jours par l'Eglise, quelle que soit l'excellence de la confession fréquente pour le progrès des âmes chrétiennes équilibrées vers la sainteté, ce moyen de sanctification ne doit être employé qu'avec une sage discrétion des esprits, et doit être refusé à quiconque en abuse.

De façon plus générale, la vie chrétienne offre, outre le sacrement de pénitence, de multiples moyens de purification. Nous avons recours à la prière, à la mortification, à la charité qui recouvre quantité de péchés, à l'eucharistie. Le scrupuleux n'est pas porté à songer à tout ceci. A nous de lui en révéler et dégager l'accès. Il sortira de lui-même et rencontrera finalement l'Autre : Dieu, son prochain et sa liberté intérieure. Puisse cette liberté s'épanouir en un acte vrai.

Louvain. André Snoeck, S. J.

Le positivisme est-il dépassé ?

Comme le rappelle encore S.S. Pie XII, dans son Message de Noël 1956, la préoccupation majeure, l'inquiétude capitale de l'Eglise est sans doute l'envahissement du *matérialisme* dans les esprits et dans les mœurs. Le Pape le dénonce comme ce « faux réalisme », fermé au monde de l'intériorité et ouvert aux seules valeurs qui ne donnent la maîtrise du monde que pour l'asservir à la jouissance : inattentif aux réalités spirituelles, aveugle à la conscience morale et à la révélation chrétienne, insensible au péché comme à la grâce, l'homme semble ne s'intéresser qu'aux moyens techniques de se procurer plus de biens matériels. Littéralement « hors de soi » et identifié à ses projets, rien ne compte pour lui, comme pour le passionné, que la poursuite de son objet, par une efficacité toujours plus grande.

Intellectuelles et pratiques, ces erreurs se réclament implicitement du *positivisme,* c'est-à-dire du raidissement qui a durci en matérialisme un courant de pensée, sain et fécond, orienté vers la connaissance du monde par la science : contredit par des réactions diverses, ce positivisme s'efforce de se survivre, en attendant d'être définitivement dépassé par une fidélité plus totale au réel, par une réintégration de tous les aspects et de tous les plans de la vérité.

Comme l'estimait justement son fondateur même, la première riposte aux maladies morales et sociales doit s'effectuer sur le plan de l'*intelligence* : insuffisante à elle seule, la lucidité critique est le préalable de toute guérison et porte en elle de quoi dissoudre l'erreur.

Cette réflexion permettra de passer en revue les principaux thèmes de la pensée contemporaine et de signaler à la fois leur valeur et leur déficit.

DOCTRINE ET MYSTIQUE POSITIVISTE

Si, comme le remarquait Bergson, toute philosophie s'exprime par une négation [1], il n'est pas étonnant que le positivisme soit d'abord un *refus.* Considéré moins dans l'expression, parfois géniale, de son

1. « Devant des idées couramment acceptées, des thèses qui paraissaient évidentes, des affirmations qui avaient passé jusque-là pour scientifiques, l'intuition souffle à l'oreille du philosophe le mot : Impossible!... N'est-il pas visible que la première démarche du philosophe, alors que sa pensée est encore mal assurée et qu'il n'y a rien de définitif dans sa doctrine, est de rejeter certaines choses définitivement? Plus tard, il pourra varier dans ce qu'il affirmera : il ne variera pas dans ce qu'il nie » (*L'intuition philosophique,* dans la *Revue de métaphysique et de morale,* 1911, p. 811).

grand initiateur Auguste Comte, que dans sa tendance profonde et son aboutissement, il nie la transcendance et l'originalité du monde spirituel et des réalités qui ne tombent pas sous les sens. Il rejette l'existence et la valeur absolue de l'esprit, le caractère original de la conscience et de la pensée, la possibilité d'une métaphysique. Il est irréligieux et athée.

Exclusivement intéressé par la connaissance de l'univers et par un souci d'efficacité, il adopte une méthode adaptée à son but. Soumis à l'analyse, le réel s'ordonne et s'organise en *formes logiques abstraites,* dont la perfection se réalise dans la précision et la clarté des mathématiques. La seule attitude « positive » est d'accueil et d'ouverture à l'égard des « données » de sa révélation permanente : elles jugent la théorie qui les exprime.

Or, la science de l'univers est possible, car un *déterminisme* rigoureux préside aux relations des faits, à l'apparition des phénomènes matériels : le monde est gouverné par des lois [2]. A côté des corrélations d'équilibre entre les éléments d'un système, une loi statistique exprime le mouvement irréversible et accéléré, qui déverse et dégrade qualitativement l'énergie cosmique [3].

Universel, ce déterminisme s'applique à toute réalité, y compris à l'homme, à la société et à la vie : la nécessité ne laisse place à aucune liberté, à aucun mystère et, en principe, il n'est rien qui ne soit réductible à un mécanisme physico-chimique.

La possibilité d'une connaissance rationnelle illimitée permet, de droit, une *action* universelle : l'explication implique et appelle la création et la recréation de toute réalité. Cette prétention s'applique à l'être vivant, mais aussi à l'homme : totalement explicable, l'homme est *fabricable* aussi. L'individu et la société peuvent être soumis à une action qui les recrée et les achève.

Cette doctrine est animée par une *mystique* profane : elle est une foi à l'*univers,* sorte d'Etre suprême qui est la source de toute énergie et de toute réalité, le principe de toute existence.

Mais, loin de provoquer la passivité, cette foi exalte une *volonté de puissance* qui escompte dominer le monde, en captant ses forces et en utilisant ses lois au service de l'homme : une humanisme viril, un

---

2. « Une intelligence qui, pour un instant donné, connaîtrait toutes les forces dont la nature est animée et la situation respective des êtres qui la composent, si d'ailleurs elle était assez vaste pour soumettre ces données à l'analyse, embrasserait dans la même formule les mouvements des plus grands corps et ceux du plus léger atome : rien ne serait incertain pour elle, et l'avenir comme le passé serait présent à ses yeux. » (Laplace, *Œuvres,* VII, p. 403). — Cette phrase célèbre exprime un idéal, qui a été la charte de la science du XIX[e] siècle; l'on n'ignore pas qu'il a été contredit par la nécessité d'utiliser les lois statistiques en microphysique.

3. Le positivisme matérialiste se refuse à admettre le fait d'une réalité de nature psychique, comme la vie et la conscience, qui, comme l'a montré Bergson, va précisément à *contre-courant* de l'entropie et en direction de *l'improbable.*

optimisme généreux se glissent ainsi dans la doctrine et stimulent l'enthousiasme.

C'est, finalement, une sorte d'*eschatologie,* démarquée du christianisme, que propose le positivisme dans l'espoir du salut de l'homme par le triomphe de la science [4].

JALONS HISTORIQUES.

Le positivisme se situe dans une histoire de la pensée scientifique [5], et il faudrait évoquer la naissance et le développement d'une mentalité positive d'attention aux faits et de reconnaissance de leurs lois.

L'*antiquité* a connu bien des formes de philosophie scientifique et il n'est guère de système qui n'ait été orienté par le problème de la connaissance du monde. Aussi bien, comment s'étonner que, privé d'une espérance divine, le paganisme prenne le monde terrestre comme principal objet d'intérêt et que son humanisme même soit mesuré par un univers essentiellement *fini*?

Par le relais du moyen âge et des Arabes, la Renaissance hérite du monde antique : le *XVI^e^ siècle* se signale par une redécouverte de l'univers et une prise de conscience de la vocation de l'homme à son égard : avant d'être appelé à une autre vie, il est d'abord un citoyen de la terre. Cette vocation terrestre se colore désormais d'un sentiment d'infini, que ne pouvait connaître la conscience antique : la tentation païenne d'exalter l'Etre des choses va devenir plus redoutable.

Le *XVII^e^ siècle* est marqué par l'influence cartésienne : les lois de l'étendue sont celles de la pensée et la mathématique régit un univers absolument rationnel. Malgré l'apparence, le *Cogito* est orienté vers l'*objet* et conditionné par sa connaissance : la conscience ne s'éveille que dans son activité créatrice. Si l'union de l'âme et du corps est indéniable et soumet l'homme à des « passions », seul l'acte pur et sans mélange d'une pensée séparée peut obtenir une vision nette de la réalité [6]. Moins doctrinaire, plus expérimental et déjà très moderne, un autre courant chemine pourtant, avec Galilée, Pascal et le Père Mersenne.

Le *XVIII^e^ siècle* connaît à la fois, avec Newton et Lagrange, l'essor des grandes théories mécaniques et l'intérêt général pour les faits positifs. Si la réflexion de Kant justifie la physique newtonienne par l'analyse des structures de la pensée, c'est par les données extérieures que Condillac éveille sa statue.

4. Insuffisamment fondé, cet optimisme créateur, encore assez général dans les milieux scientifiques, et consubstantiel au communisme, se renie parfois, sous le coup des déceptions de l'histoire et se mue dialectiquement en son opposé, comme dans le pessimisme de Jean Rostand.

5. Consulter l'excellent petit livre du P. François Russo, *Histoire de la pensée scientifique,* La Colombe, 1951.

6. Ce point a été récemment mis en évidence par le cours de Maurice Merleau-Ponty, au Collège de France.

Le *XIX^e siècle* voit le triomphe de la science moderne, elle-même au service de la révolution industrielle, dans le cadre économique du capitalisme. Le succès grandissant de la technique justifie les méthodes positives du savant.

Deux grands noms signalent ici l'avènement d'une mentalité, qui infléchit la pensée scientifique vers des positions plus rigides : *Auguste Comte* et *Karl Marx*.

Auguste Comte (1798-1857) est le théoricien génial d'une science en pleine expansion. Curieusement associée à une intense affectivité, sa puissante logique définit la méthode d'une connaissance *objective* du monde par une réduction du concret à un système cohérent et organisé d'*abstractions* scientifiques. Conscient de la solidarité des aspects du réel et de l'unité de la culture, il dresse le catalogue hiérarchique des sciences, au sommet desquelles il place la « physique sociale », la sociologie : les faits sociaux, en effet, sont soumis au déterminisme général et l'homme est un être aussi explicable que les choses matérielles, dans un monde où il n'est qu'un objet parmi d'autres [7].

Moins soucieux d'affirmations dogmatiques que d'une méthode, au reste vivante et souple, adaptée à chaque science et à ses progrès, Auguste Comte reste dans la tradition humaniste et le sillage cartésien : c'est une *éducation* de l'esprit qu'il cherche pour une intelligence totale du réel et aussi pour la reconstruction de l'homme et l'équilibre social. Il espère même une conversion de la pensée à l'amour [8]. Malheureusement, la poursuite illusoire d'une objectivité universelle tend à oublier les secteurs de *mystère*, et, comme les choses, la personne concrète risque de disparaître dans les nécessités d'un ordre *abstrait* collectif : les conditions mêmes de la science objective ne sauvegardent pas la transcendance absolue de l'esprit.

Transposant en système sa propre existence, comme vient de le montrer le Père Calvez [9], *Karl Marx* (1818-1883) est amené, lui aussi, à une explication, sinon déterministe, du moins naturaliste et matérialiste, de l'homme. Cherchant, dans une perspective historique, la source originelle de l'*aliénation* de l'homme, c'est-à-dire du « malheur de sa conscience », qui le rend comme étranger à lui-même et aux autres, il la trouve dans les formes sociales, elles-mêmes commandées par les

7. « Les faits psychologiques, historiques ou sociaux doivent être considérés comme des choses, comme des réalités matérielles et réduits à l'obéissance d'une intelligibilité de type mécaniste » (G. Gusdorf, *Traité de métaphysique*, Colin, 1956, p. 86). « Je ferai sentir, disait le jeune Auguste Comte, qu'il y a des lois aussi déterminées pour le développement de l'espèce humaine que pour la chute d'une pierre » (*Lettre à Valat*, 1824).

8. Cfr Pierre Ducassé, *Méthode et intuition chez Auguste Comte* et *Essai sur les origines intuitives du positivisme*, Alcan, 1939.

9. Jean-Yves Calvez, *La pensée de Karl Marx*, Ed. du Seuil, 1957.

forces de production. La conscience est ainsi l'exact reflet de l'« ensemble des rapports sociaux » [10] et, plus spécialement, des formes successives de l'économie. La pensée, les idéologies, les institutions, ne sont que la « superstructure » des techniques de production : c'est le travail qui crée l'homme.

Quant à l'évolution de l'histoire, elle est gouvernée par une nécessité d'ordre matériel, qui la fait progresser par mutations brusques et inversions « dialectiques ». Jointe à l'analyse des situations, la *praxis,* qui est l'intervention des énergies révolutionnaires, permet d'infléchir cette histoire et de la faire aboutir à une forme de société, caractérisée par l'appropriation commune des moyens de production, et où, délivré de l'aliénation, l'homme retrouve sa véritable « existence » et sa liberté. Progressivement maître du monde matériel, qui est son seul horizon, il réalise alors pleinement son essence : la cité communiste le réconcilie avec l'univers, avec autrui et avec lui-même. Au terme de l'histoire, l'homme atteint son achèvement, mais dans une coïncidence intégrale avec la nature [11].

D'orientations politiques et sociales opposées, mais réunis par leur désir d'une immense réforme humaine, ces maîtres échappent aussi, par la supériorité de leur pensée, au matérialisme vulgaire. Marx, notamment, hérite de Hegel l'idée d'une interliaison dialectique de l'homme et du monde, du sujet et de l'objet, qui non seulement le préserve de croire à une entière passivité de l'esprit, mais lui fait affirmer que l'homme « se produit » comme conscience par un effort de sa liberté. Beaucoup de leurs disciples n'en retiendront pas les leçons les plus profonds et céderont à la séduction du *scientisme* [12].

Au *XX^e siècle,* quoique freiné par des réactions philosophiques, le courant positiviste se survit en divers domaines :

SCIENCES DE LA MATIÈRE. — Un certain matérialisme est assez éten-

10. *Thèses contre Feuerbach.*

11. « Achevant la nature, le communisme coïncide avec l'humanisme. Il met fin à tous les conflits : entre l'homme et la nature, entre l'homme et l'homme, entre l'existence et l'essence, entre le sujet et l'objet, entre la liberté et la nécessité, entre l'individu et l'espèce. Il résout le mystère de l'histoire et il a conscience de le résoudre » (K. Marx).

12. Littré se rallie au positivisme jusqu'à sa conversion; Berthelot lui fournit un savant authentique; Renan exalte *l'Avenir de la science.* « La science est une religion, avait-il dit dès 1848; la science seule fait résoudre à l'homme les éternels problèmes dont sa nature exige impérieusement la solution ». Dans *l'Intelligence,* Taine essaie de prouver que le moi n'est qu'une série d'événements, mais continue à admettre une activité de la pensée qui, de proche en proche, remonte jusqu'à l'Axiome éternel. James Mill et Bain ramènent la conscience à un enchaînement d'associations, et Huxley à un épiphénomène, une phosphorescence du cerveau. De même, pour Vogt, comme naguère pour Cabanis, le cerveau sécrète la pensée, comme le foie la bile. Haeckel adopte un monisme matérialiste absolu. Accentuant les thèses de Marx, Engels accentue le naturalisme de Marx et prépare ainsi les prises de positions communistes.

du dans les milieux scientifiques : si l'intuition inventive y est reconnue, on se laisse impressionner par l'autorité absolue du « fait », par la masse infinie de l'« être » du monde, et la croyance à la liberté y est souvent réduite au minimum. Mais il s'agit souvent plutôt d'une défiance *méthodologique* de l'homme de science contre des explications obscures et stériles, et de la difficulté du dialogue entre savants et philosophes.

C'est dans un sens rationaliste que le *néo-positivisme* de l'Ecole de Vienne [13], assez répandu dans les pays anglo-saxons, cherche à dépasser le positivisme de Comte. Voulant établir une base parfaitement rationnelle pour la science, il la trouve dans la formulation des règles d'un langage universel, d'une axiomatique éminemment abstraite et sans images, capable d'exprimer n'importe quelle donnée avec la rigueur d'une précision mathématique. Ce langage trouve sa perfection dans la *logistique,* instrument purement formel d'unification [14]. Ce néo-positivisme méprise toute métaphysique et n'admet de connaissance que scientifique; mais son nihilisme, marqué par le drame de l'histoire contemporaine, renonce aux espoirs naïfs de Renan et de Berthelot.

BIOLOGIE. — Un courant matérialiste y subsiste : il est représenté, notamment, par *Jean Rostand,* qui voit dans l'homme le produit intégral des énergies biologiques [15]. Les progrès de la recherche permettent à beaucoup d'entrevoir pour l'homme une maîtrise totale sur sa destinée biologique : déjà un *eugénisme* matérialiste utilise ces progrès pour ce qu'il croit être une amélioration de la race humaine.

PSYCHOLOGIE. — Le freudisme explique l'homme par les instincts

---

13. Le néo-positivisme prit naissance à Vienne, où une solide tradition positiviste avait été établie par Mach et Boltzmann; Wittgenstein en assura les bases avec son *Tractatus logico-philosophicus* (1921). Il s'exprima, à partir de 1930, dans la revue *Erkenntnis.* Sous le régime nazi, quelques membres du mouvement ayant émigré dans les pays anglo-saxons, cette revue fut remplacée par le *Journal of Unified Sciences.*

14. Quoique liée au néo-positivisme, d'éminents représentants de la logistique (Bertrand Russel, Whitehead) sont spiritualistes et métaphysiciens.

15. Les phénomènes de l'âme ont leur origine « dans les tactismes des plasmodes de myxomycètes qui glissent vers la sciure de bois, dans la micromémoire des paramécies qui apprennent à ne pas ingérer des colorants actifs » (J. Rostand, *La vie et ses problèmes,* Flammarion, p. 199-200). « Un éclair dans la nuit, ainsi a-t-on défini la pensée. Il ne s'agit, en effet, que d'une lueur, vacillante et toujours menacée de s'éteindre. Il semble bien, du reste, que cette pensée ait pour seule propriété d'assister au jeu de la machine qu'elle a l'illusion de commander. L'acte dit volontaire se réduit vraisemblablement à une intégrale de réflexes, et sans doute l'homme qui réfléchit, qui calcule, qui délibère, n'est-il pas moins assujetti dans la dernière de ses démarches que la chenille qui rampe vers la lumière ou que le chien qui répond, par un flux de salive, au coup de sifflet de l'expérimentateur. Les plus graves décisions morales, où l'homme attache tant de prix, apparaissent alors comme de purs effets des stimulations sociales, et quand il croit se conformer librement aux impératifs sacrés qu'il croit s'être choisis, il n'est qu'un automate qui s'agite conformément aux intérêts du groupe dont il fait partie » (*Pensées d'un biologiste,* Stock, p. 99).

sexuels, modelés par la pression des conformismes. Le « behaviourisme » estime qu'il se définit uniquement par ses comportements et ses gestes.

SOCIOLOGIE. — Pour la sociologie positiviste, l'homme est entièrement conditionné par la structure et les influences du groupe.

TECHNIQUE. — L'industrie exerce un véritable impérialisme sur les consciences et sur les mœurs : elle est de plus en plus commandée par une technocratie de spécialistes — savants, ingénieurs et financiers — au service des exigences matérielles d'une humanité, affamée de confort, de vitesse et de plaisir, et dont les économies nationales se concurrencent dans une lutte à mort. Allégé par la machine, le travail est soumis, jusqu'à en être déshumanisé, à la nécessité de la rationalisation. Il en est de même de l'économie, engagée dans un processus de planification.

POLITIQUE. — Considéré pratiquement comme une chose et un instrument, l'homme subit de plus en plus les influences et les pressions des groupes sociaux et politiques : il devient une réalité « fabriquée » [16].

En somme, l'évolution du positivisme va dans le sens d'une *rationalisation* de la connaissance du monde, de la technique, mais aussi de l'homme et de la société. S'il utilise la raison avec une rigueur croissante, il demeure matérialiste en ce qu'il se refuse, par méthode ou par principe, à admettre la transcendance de l'homme et les réalités spirituelles.

Qu'il suffise ici de signaler la *contradiction* de ce matérialisme avec la libération de l'homme, qui est son but final. En effet, une attitude *exclusive* de connaissance et de technique consomme, par son attention même au monde et par le fanatisme de sa passion, la *perte* de la conscience dans son objet. Au lieu de « revenir à soi » par la réflexion et de poursuivre, par une dialectique ascendante, son épanouissement intérieur vers l'Absolu des Valeurs, l'homme demeure prisonnier d'une véritable *hypnose,* d'un vertige, d'une fascination sans critique. Au lieu d'assimiler l'univers des objets par la conscience personnelle de son acte transcendant, qui pose la *vérité* des choses, il se laisse assimiler par lui et, au mépris de sa dignité, accepte pratiquement de s'y confondre, en « s'objectivant » totalement : renonçant alors à se « convertir » à l'intériorité, il s'anéantit et persévère dans l'*aliénation,* dont il prétendait sortir. Bien plus, la négation des valeurs et réalités spirituelles n'est pas sans menacer d'une ruine totale une science et une technique matérialistes, car elles sont solidaires d'un

16. Le *Message* pontifical de Noël 1956 stigmatise l'erreur de voir dans le péché une « morbidité, une débilité fonctionnelle, qui seraient susceptibles d'être soignées et guéries, un raté mécanique auquel on peut remédier par une connaissance technique supérieure ». « Pourquoi donc l'homme devrait-il rester la seule machine irrémédiablement faussée? Le jour viendra où la pleine connaissance du mécanisme intérieur donnera naissance à une thérapeutique qui saura guérir ses dispositions morales malsaines ».

univers social et politique, dont le totalitarisme étouffe, à la longue, les conditions mêmes de la recherche, en lui refusant toute liberté : comme on le constate déjà, le dégoût de vivre dans un monde absurde et barbare étrangle ou concurrence l'espoir positiviste. Même méthodologique, la méconnaissance de l'Esprit, le rejet de la métaphysique et de Dieu, qui en est l'Affirmation suprême, aboutissent nécessairement à la névrose et à la destruction de l'homme : *le positivisme est une erreur tragique.*

REACTION ANTIPOSITIVISTE

C'est sans doute par une protestation de la conscience, insatisfaite de l'étroitesse de sa prospection et des limites de ses buts, que le positivisme n'a pas tardé à secréter son antithèse et son antidote.

Multiforme, cette réaction s'est opérée tout à la fois par un élargissement interne (phénoménisme spiritualiste), par une redécouverte des conditions intellectuelles de l'« expérience », par une contradiction et une opposition totale (existentialisme), par les démentis enfin de la science même et de l'histoire. Il n'est peut-être pas d'exemple d'un tel assaut, non concerté et pourtant convergent, contre une doctrine établie. Il suffira de marquer les principaux points d'impact des coups et de noter quelques noms plus représentatifs.

1) LE PHÉNOMÉNISME SPIRITUALISTE : *le fait de l'énergie spirituelle.*

L'idée vient naturellement d'abord d'utiliser l'attitude positive d'attention au monde et de respect des faits, en l'ouvrant à la reconnaissance du *fait de l'esprit.*

Deux figures surgissent ici : celle de *Bergson* (1859-1941) et du Père *Teilhard de Chardin* (1881-1955).

Dès 1889, en plein essor du scientisme, l'*Essai sur les données immédiates de la conscience* invite à constater, par observation directe, par évidence « intuitive », le jaillissement de l'acte libre, qui transcende tous les déterminismes. *Matière et mémoire* (1896), attentive aux faits du laboratoire, réfléchit sur une forme de souvenir, indépendant du cerveau : si l'âme est « accrochée » au corps, ce n'est qu'à la manière « d'un manteau sur une patère ». *L'Evolution créatrice* (1907) établit le fait d'une énergie biologique, irréductible aux mécanismes matériels et principal facteur du progrès des formes vivantes. *Les deux sources de la morale et de la religion* (1932) manifestent, au delà des conformismes sociaux de la morale et des structures religieuses, le fait historique d'une Energie divine, suscitant le héros et le saint, eux-mêmes témoins de leur expérience intime.

Cet élargissement de l'expérience positive présente un immense intérêt, car c'est sur le domaine même du « donné » que le positivisme est battu. Malheureusement, en cela infidèle aux faits, la « philosophie nouvelle » oublie les médiations *intellectuelles* de l'intuition et, faute d'analyse, ne s'aperçoit pas qu'elles conditionnent tout acte de l'esprit et toute perception du « donné » ; comme le montrera le rationalisme, il n'y a pas d'« immédiat », et toute connaissance est une « construction ».

Dépassant les cadres étroits du positivisme matérialiste, le Père *Teilhard de Chardin* cherche à élargir la vision scientifique des faits jusqu'à une expérience totale, qui soit, sinon une métaphysique, du moins une « hyperphysique » et une « métascience » : « *Rien que le phénomène, mais tout le phénomène* » [17].

Géologue et paléontologiste, ce n'est pas seulement à titre d'hypothèse qu'il reconnaît le fait de l'évolution, mais comme une *condition générale de connaissance* et, plus spécialement, comme la seule théorie qui permette de comprendre l'unité et la cohérence du monde vivant.

Universelle (de la matière à la vie, de la vie à l'homme...), l'évolution manifeste un *sens* et une idée directrice : elle réalise un projet et un but défini. Toujours plus complexes et composées d'éléments plus diversifiés, les formes successives des êtres, cherchent, « en s'enroulant sur elles-mêmes », à s'organiser en systèmes *unifiés* et concentrés. Déjà visible dans les « agrégats » de la matière (corpuscules, systèmes planétaires et galaxies), cette tendance ne réussit pleinement que dans les « arrangements » du monde vivant, individus et espèces [18].

Celles-ci, à travers des tâtonnements, autour d'un axe progressif où se perfectionne le cerveau, et au delà de « seuils critiques », sont irréversiblement entraînées vers une fin qui les dépasse : si l'évolution préhumaine n'éveille qu'une conscience instinctive et automatique, et n'aboutit qu'à des impasses, l'*homme* seul qui, par ses caractères psychiques absolument originaux de réflexion et de liberté, constitue une espèce zoologique supérieure et *unique*, permet à l'évolution de s'accomplir et de se « totaliser » : chacun des individus de cette espèce est une *personne*. Relayant et prolongeant la Biosphère, une nouvelle nappe biologique, caractérisée par la pensée — la *Noosphère* — enveloppe la terre.

---

17. *Le Phénomène humain*, Ed. du Seuil, 1955, p. 21. On consultera, notamment, les excellents articles du Père C. d'Armagnac, *Philosophie de la nature et méthode chez le Père Teilhard de Chardin* (*Archives de Philosophie*, janvier-mars 1957) et du Père Edouard Boné, *Pierre Teilhard de Chardin* (*Revue des Questions Scientifiques*, 20 janvier 1956).

18. Cette énergie spirituelle, qu'on peut appeler *radiale*, opère à contresens de l'énergie *physique* entropique, seule admise par le positivisme scientiste. Le Père Teilhard se rencontre ici avec les vues de Bergson, dans *l'Evolution créatrice* et avec celles de Lecomte du Noüy.

Considéré en tant que « phénomène », l'homme se révèle en possession d'une structure mentale, d'ordre spirituel, capable de création et de progrès, de connaissance et d'amour : l'observation la plus positive doit donc le classer comme un être à part, de valeur absolue. Plus encore que celle des espèces qui l'ont précédé, son apparition est inexplicable par des causes purement matérielles : relié physiquement au monde de la matière et de la vie, et conditionné par elles, il leur est irréductible. Bien plus, il en est le nœud, la consistance et le couronnement, il les explique : il est la « clef structurelle de l'Univers » [19].

Or, l'évolution se poursuit en lui : apparemment arrêtée sur le plan anatomique, elle rebondit sur le plan *social,* par l'éducation, l'accumulation des expériences, la communication des personnes et leur réseau de liaisons, l'activité technique, scientifique et spirituelle de l'humanité : et cela d'autant plus que la densité croissante de la population augmente la pression des énergies à l'œuvre et la tension des problèmes. Si elle parvenait à surmonter les risques de déchéance et de ruine, provenant de l'égoïsme et du découragement [20], cette maturation humaine devrait aboutir à une sorte de surhumanité, de *Superconscience,* où les personnalités particulières s'achèveraient dans l'unanimité d'une « conspiration ».

Pour être complète enfin, l'observation doit noter l'intervention d'un phénomène, éminemment « positif », d'ordre religieux, au cœur de cette évolution de l'univers : inséré dans le monde et conditionné par lui, incarné dans l'humanité, mais « donné » d'en haut, le *Christ* apparaît comme la Source créatrice, comme l'Energie vivante et comme le Pôle de l'évolution. Alpha et Oméga de l'homme et de l'univers, il les unifie et leur confère un « sens ». La séduction d'un *Amour* transcendant et personnel apparaît indispensable à l'achèvement de l'histoire [21].

Ce phénoménisme spiritualiste a le mérite de présenter une large synthèse de l'histoire qui rassemble en une vision unique des données multiples, provenant des sciences de la matière, de la vie et de la société. L'homme y est présenté, non comme un hasard contingent, mais comme un élément nécessaire et structurel d'un univers en mar-

---

19. *Les singularités de l'espèce humaine,* Introduction. In *l'Apparition de l'homme,* Ed. du Seuil, 1956, p. 297. La « philosophie naturelle » du Père Teilhard aboutit donc à une sorte d'*ontologie* cosmologique, qui établit un classement hiérarchique des degrés d'être, des plans ou niveaux du réel : ils ont pour critère le degré d'immanence, d'autonomie, de régulation interne et, finalement, de conscience.

20. Le Père Teilhard analyse « les trois peurs de l'espèce humaine » : peur d'être *perdus* dans un monde immense et hostile, peur d'être réduits à l'*immobilité* dans un monde désormais stabilisé, peur d'être *enfermés* dans un monde clos et sans issue (*Les singularités de l'espèce humaine,* Introduction, *op. cit.,* p. 295).

21. *Les singularités de l'espèce,* appendice, *op. cit.,* pp. 372-374.

che et y occupe une place transcendante : relié au monde, il s'en distingue nettement par des caractères positifs. L'humanisme du Père Teilhard a contribué à discréditer définitivement le matérialisme, en montrant que l'homme, et par lui l'univers, ont une *étoffe spirituelle* : l'*en-soi* de l'Etre matériel, idole du positivisme, est détrôné et annulé par l'*esprit,* incarné en l'homme. Demeuré loyalement sur le terrain des faits et inséré au cœur du monde moderne, le Père Teilhard a pu recueillir la plus large audience des milieux scientifiques, même athées et communistes, en donnant un sens à la Recherche, une espérance à l'action et au progrès humain. Une autre base de départ s'avère impensable pour une cosmologie moderne.

Retranché dans l'aveu préalable de sa spécialisation scientifique et de son incompétence métaphysique, ce phénoménisme spiritualiste est inattaquable s'il se contente d'interpréter les données des faits : bien plus, il est un acheminement certain à une réflexion qui le dépasse. Son danger cependant est la tentation qu'il suscite, par sa séduction même, d'être pris pour une philosophie totale, une *Weltanschauung.*

En effet, même en prétendant tenir compte de l'intériorité psychique, l'observation scientifique extérieure du « phénomène humain » ne suffit pas à justifier la transcendance spirituelle de l'homme et ne peut qu'en préparer l'affirmation [22]. Pour *fonder* sa distinction de nature avec l'animalité, il faut recourir à une recherche métaphysique, qui parte d'une expérience *intérieure,* prolongée par une analyse réflexive. Ainsi, les discontinuités, reconnues par la science, entre la matière et la vie, la vie et l'homme, sont incapables d'exprimer pleinement le Fait d'une création divine, qui notamment pose l'homme dans l'existence, en lui conférant le caractère rationnel d'une « ressemblance » avec Dieu et d'une vocation supérieure.

De même, la base scientifique ne fournit pas un appui suffisant aux affirmations personnalistes, faute de pouvoir relier la personne à son Origine infinie : à elles seules, elles n'écartent pas la menace d'une *absorption* de l'homme par la société dans sa « totalisation » progressive. Considéré seulement comme un élément de l'univers, il apparaît insuffisamment défendu contre le déterminisme de l'unification.

De plus, même si l'observation du « phénomène humain » se couronne d'une perspective théologique, la construction et l'achèvement

22. Le Père Teilhard se défend, d'ailleurs, d'établir autre chose qu'une « introduction à une explication du monde » : « cette Hyperphysique n'est pas encore une Métaphysique » (*Le Phénomène humain,* Avertissement, p. 21-22). — « Le secret de l'Homme, pareillement, n'est pas dans les stades dépassés de sa vie embryonnaire (ontogénique ou phylogénique) ; il est dans la nature spirituelle de l'âme. Or, cette âme, toute de synthèse en son activité, échappe à la Science, dont l'essence est d'analyser les choses en leurs éléments et leurs antécédents matériels. Seuls, le sens intime et la réflexion philosophique peuvent la découvrir » (*Les hommes fossiles, Revue de philosophie,* 1923, dans *l'Apparition de l'homme,* Ed. du Seuil, 1956, p. 81).

de l'univers évolutif risquent d'être interprétés comme une valeur absolue et de limiter la vocation de l'homme à des *horizons temporels* et finis : ils tendraient alors à méconnaître d'autres dimensions de la conscience et à faire oublier la vocation de l'homme à un dépassement de son activité même. L'action pour des buts profanes serait tentée de prendre une importance excessive par rapport à la vie spirituelle : en intégrant délibérément la contemplation mystique, dont la « mécanique » n'est que le moyen, Bergson avait peut-être vu plus juste que large [23]. De même, si insuffisant par ailleurs, l'existentialisme chrétien a eu le mérite d'attirer l'attention sur des réalités profondes qu'une vision scientifique de l'univers pourrait faire méconnaître.

Il est à craindre, dès lors, qu'un optimisme [24], qui escompte un achèvement cosmique triomphal, néglige quelque peu la tragédie du drame humain et réduise le fait du *péché* à un ralentissement provisoire de l'élan évolutif : le besoin de rédemption et de grâce tendrait alors à s'oblitérer, au profit d'une ascension nécessaire de l'homme. Ici encore, l'indigence du langage scientifique doit accepter d'autres points de référence, d'autres sources de vérité.

Un certain risque apparaît enfin dans la vision de la *continuité* immanente, qui emporte l'évolution vers son dépassement final. La Révélation chrétienne transcende ici la réflexion philosophique en affirmant la gratuité absolue de l'espérance surnaturelle.

Ces remarques, on le voit, s'adressent moins à l'auteur qu'au lecteur, parfois insuffisamment prémuni par les avertissements mêmes du maître. C'est le risque de toute grande philosophie que d'être jugée par ses « tendances » et son interprétation ; mais il peut être surmonté par l'invitation même qu'elle donne à « passer outre », à la transcender ; il se réduit encore pour l'ami qui consent à un contact plus personnel avec l'âme et la foi de l'auteur [25].

2) LE RATIONALISME : *le fait de l'acte intellectuel.*

Le courant rationaliste s'oppose aussi, pour sa part, au matérialisme positiviste et a le mérite d'une réflexion, qui prend conscience des conditions intellectuelles de la science et de la technique. Comme Kant l'avait fait jadis pour Newton, il affirme la transcendance de l'*acte* personnel, qui s'exerce sur le donné sensible : la pensée l'élabore et le « représente », dans un système de signes, qui lui donnent un

23. *Les deux Sources de la morale et de la religion,* Alcan, 1932, pp. 337-343.

24. Conscient de la difficulté, le Père Teilhard consacre un appendice au *Phénomène humain* sur « la place et la part du mal dans un monde en évolution » : se défendant d'un optimisme absolu, il évoque même le fait de cet « excès » de malice, qui pose à la science pure un problème insoluble. Quelques pages auparavant, il avait déjà admis la possibilité d'une coexistence finale du succès et de l'échec, pour l'homme (p. 322).

25. Cfr *Lettres de voyage* (1923-1939), Grasset, 1956.

« sens ». Depuis la perception initiale de l'objet jusqu'aux développements les plus évolués de la science, le donné est ainsi *construit,* et une synthèse mentale rassemble et unifie, dans ses structures, la multiplicité incohérente des sensations. Le progrès de la science s'effectue par une confrontation incessante de la théorie et de l'expérience, par un rythme qui recueille en « formes » intelligibles, toujours plus ouvertes, la révélation, toujours plus complexe et plus fine, des phénomènes [26].

Aux antipodes d'une constatation passive, la vérité scientifique implique ainsi une *activité,* par laquelle l'esprit s'éveille à lui-même, en résolvant les problèmes posés par une réalité, mieux aperçue par les instruments qui la captent. Cette transcendance de l'esprit domine l'univers et lui impose peu à peu ses lois : la vérité du monde est sa représentation [27], et la matière inanimée se résout en un réseau d'équations. Quant à l'homme, créateur de la science, si par son corps il reste un élément de l'univers, il est par sa pensée irréductible au déterminisme et rebelle à toute explication. L'esprit est un absolu, dont l'existence et la vie s'identifient avec le progrès de la connaissance.

On reconnaît ici les thèmes généraux de la philosophie française contemporaine, avec *Lachelier, Lagneau, Hamelin, Brunschvicg, Bachelard* : ces deux derniers plus nettement orientés vers la réflexion sur les sciences.

Cette philosophie a l'avantage de remettre en valeur le fait « positif » de l'*acte intellectuel,* condition de la vérité. Elle dépasse l'insuffisance réflexive du bergsonisme, en montrant que la connaissance du donné implique une « médiation » de la pensée. Mais elle risque parfois de se constituer en *idéalisme,* qui exalte la théorie au détriment de l'expérience et à faire de l'esprit un monde clos. Elle devient aussi, notamment avec Brunschvicg, une sorte de *panthéisme* intellectuel, qui fait du « progrès de la conscience » un absolu. Fermé à d'autres aspects du réel, le rationalisme athée ignore alors l'« existence » religieuse, et la raison pure exclut à priori la possibilité du mystère et

26. Le lecteur cultivé est suffisamment informé de la science moderne et « client » de ses applications pour illustrer ces idées par de multiples exemples : les lois de la combustion d'un moteur comme de l'oxygénation respiratoire, celles de la transmission des ondes radiophoniques ou lumineuses, les plus simples formules de l'optique cartésienne comme les théories stellaires ou celles de l'électron..., toute cette *traduction* du réel en équations mathématiques est l'*œuvre* de la pensée, imposant sa logique interne au désordre initial des faits et accédant ainsi à la lumière du vrai.

27. Un énorme chemin a été parcouru, depuis la formulation, encore empirique et discontinue, des faits par les méthodes du premier positivisme, jusqu'aux admirables « théories » mathématiques modernes, dont l'abstraction consommée *rend compte* d'innombrables phénomènes et *donne raison* du réel. Alors que le positivisme de Comte prétendait renoncer à toute explication causale, c'est l'*être* même des choses qui est connu, dans sa vérité foncière, par la science actuelle, sous le symbolisme des théories et des axiomatiques.

même de l'affirmation de Dieu. Faute d'ouverture, elle réintroduit ainsi un matérialisme subtil, étroitement circonscrit par des horizons terrestres : elle se contente de dégager la vérité des choses et de surmonter le devenir par l'éternité, encore abstraite, des « idées ». Définie par l'exercice, intellectuel et moral, de la raison, la personne humaine est insuffisamment fondée par une activité qui s'enferme dans l'immanence et qui refuse, en fait, de se dépasser dans la reconnaissance d'autrui et de Dieu [28].

3) L'EXISTENTIALISME : *le fait de la liberté.*

Sous ses multiples formes, le courant existentialiste représente une réaction radicale par rapport au positivisme, dont il contredit l'attitude et les thèmes.

C'est, en effet, non plus sur le monde, mais sur le *sujet,* sur le moi, qu'il porte son intérêt exclusif : à l'encontre du déterminisme, il exalte la *liberté* jusqu'à l'absolu ; à l'encontre d'une recherche scientifique des essences et des lois, il affirme la primauté d'une existence entièrement autonome, délivrée de toute sujétion. L'homme est invité à « se faire », par un acte toujours renouvelé de négation à l'égard du « donné » : la création intellectuelle, technique ou esthétique, la poursuite d'un projet, ne sont que le moyen d'épanouir le *moi,* unique valeur, et d'amener la conscience à son intensité suprême. A l'opposé même de la vision positiviste d'un univers, véritable Etre-en-soi, l'existentialisme est *acosmique* et renie l'existence de toute « nature ».

Les grands ténors positivistes du XIX[e] siècle ne se doutaient pas sans doute de la protestation passionnée d'un de leurs grands contemporains. Pendant qu'ils mettaient au point les méthodes définitives de la science et qu'ils entrevoyaient ses applications techniques indéfinies, *Nietzsche* (1844-1900) n'avait que mépris pour un faux idéal de vérité abstraite, incapable de procurer à l'homme l'« existence » surhumaine à laquelle il devait se hausser : « rien n'est vrai », disait-il. Et, en accusant la décadence de l'homme moderne, produite

---

28. Mieux inspirés par toute une tradition, de nombreux penseurs chrétiens contemporains, parmi lesquels il faut citer notamment le P. Maréchal et le P. Marc (*Psychologie réflexive*), ont su discerner, dans l'acte intellectuel du moi, une « intention » métaphysique de l'Etre et une affirmation implicite de Dieu. Cette affirmation suprême préserve les penseurs chrétiens d'un idéalisme, qui tend à amenuiser ou même à supprimer la réalité objective du monde.

— Il est significatif de voir Einstein partager la même opinion et considérer, dit-il, comme un « miracle » le « haut degré d'ordre du monde objectif, qu'on n'était à priori nullement autorisé à attendre » et qui fonde le succès des théories physiques. « C'est ici, ajoute-t-il, le point faible des positivistes et des athées professionnels, qui se sentent heureux parce qu'ils ont la conscience non seulement d'avoir, avec plein succès, privé le monde des dieux, mais aussi de l'avoir dépouillé des miracles ». Malheureusement, Einstein ne croit pas qu'il y ait « une voie légitime pour aller au delà du miracle », ainsi reconnu (*Lettres à Maurice Solovine,* Gauthier-Villars, 1956. Lettre du 30 mars 1952).

par toutes les formes de passivité et médiocrité, il jetait la pierre, non seulement à la « falsification » chrétienne du message de Jésus, ainsi qu'à la démocratie égalitaire, mais à la science formelle, à la civilisation de l'argent et de la machine, à l'étatisme totalitaire... Et, pour son compte, il essayait avec frénésie de redécouvrir les sources intérieures et jaillissantes de la vie, d'atteindre le « soleil » de l'existence [29].

En même temps que ce paganisme exalté, tout un *courant chrétien* surgissait aussi, assez indifférent à la science et au monde, et orienté vers la recherche spirituelle des conditions de la véritable existence. Il suffira de l'illustrer par quelques noms, plus significatifs [30].

Dostoïevski redécouvre la lutte tragique de la grâce et du péché et n'a que mépris pour les formes de la vie moderne, qui étouffent l'homme [31].

Réfléchissant sur son expérience originale, *Kierkegaard* (1813-1855) expose l'itinéraire de l'homme vers le Dieu vivant, par les « stades » qu'il doit dépasser. La connaissance intellectuelle se complaît dans l'« esthétisme », la morale elle-même demeure dans l'abstraction et la généralité de ses impératifs formels... : seule, la foi pure et aveugle, au delà de toute activité comme de toute justification, introduit l'homme à une rencontre du Dieu Sauveur.

Très différente de l'individualisme de Kierkegaard, puisqu'elle se place dans une perspective ontologique et métaphysique, la grande synthèse, réalisée par l'œuvre de *Maurice Blondel* (1859-1949) semble aussi s'intéresser moins au monde extérieur qu'à la vocation spirituelle de l'homme, dont la volonté « infinie », pour s'égaler à elle-même et atteindre l'Etre qu'elle désire, doit dépasser toute étape finie, jusqu'à ce qu'elle consente au Don de Dieu. Si elle est nettement incluse et acceptée, l'attention à l'univers, par la science et la technique, comme par les exigences de la vie morale et sociale, n'est qu'un moment de ce progrès.

Après Blondel, le *personnalisme* chrétien [32] s'orientera surtout vers

---

29. Les différentes formes de l'existentialisme moderne procèdent de Nietzsche et n'ont, en fait, que peu d'originalité par rapport à lui. M. Heidegger élucide les structures subjectives et met en évidence l'effort du moi pour accéder à son existence authentique par la réalisation de ses projets. K. Jaspers analyse aussi la recherche d'une existence absolue à partir d'une situation fondamentale d'aliénation. Quant à J. P. Sartre, dont la filiation par rapport à Heidegger est évidente, il invite à faire surgir incessamment l'acte libre contre tout déterminisme, dans la dimension privilégiée de l'avenir. Si Heidegger prétend à une approximation de la métaphysique, tous trois adoptent, en somme, une perspective d'autonomie absolue pour l'homme.

30. Pour plus de développements, nous nous permettons de renvoyer à notre livre : *Paganisme ou christianisme. Etude sur l'athéisme moderne,* Casterman, 1953.

31. Plus près de nous, ces thèmes devaient être repris et renouvelés par Bernanos. Cfr Urs von Balthasar, *Le chrétien Bernanos,* Ed. du Seuil, 1956.

32. Mounier, Madinier, Nédoncelle, Duméry...; reconnaissons pourtant l'effort de Mounier pour accueillir les valeurs techniques (cfr *La petite peur du XX^e siècle*). — Etroitement circonscrit par les relations inter-

l'analyse des conditions sociales de l'« existence » : la personne ne s'accomplit que dans la reconnaissance d'autrui, la réciprocité des consciences et la communion intersubjective. Ici encore, l'activité de connaissance du monde est déclassée de sa primauté usurpée.

L'existentialisme apparaît, en somme, comme une réaction nécessaire et bienfaisante contre l'exclusivisme et les prétentions de la science : il a remis en « valeur » l'homme et la liberté ; au delà d'une certaine « platitude » de l'univers scientifique, il a retrouvé les dimensions du *monde intérieur*. Désormais les réalités tragiques ou simplement humaines, de la douleur et de l'angoisse, de l'accord ou du conflit des consciences, le mystère du temps et celui de la mort, la lutte dramatique des deux « cités », font à nouveau partie de l'optique humaine. De plus, au delà des constats scientifiques et de l'accueil des « données », il a réintégré la valeur des *significations,* la recherche du *sens* des faits et des événements, la découverte du *symbolisme* des choses.

Malheureusement, sans parler (pour l'existentialisme athée) du nouvel orgueil d'une autonomie révoltée ou (pour Kierkegaard) des risques d'un individualisme anarchique, cette réaction garde encore, dans les meilleurs cas, quelque étroitesse et se condamne à une certaine inefficacité : son souci d'approfondir la vie intérieure n'a pas su intégrer pleinement d'autres valeurs, notamment le développement culturel de l'homme par la science, la technique et le travail. Faute d'amour peut-être pour le monde et pour l'histoire, l'existentialisme reste intemporel et *désincarné*.

4) LA SCIENCE.

C'est la science elle-même qui a donné au positivisme primitif les démentis les plus éclatants, en subissant, sous la pression des faits, la « crise du déterminisme ». Si Einstein est, toute sa vie, resté fidèle à la recherche d'un idéal de cohérence et d'harmonie, en s'efforçant, vainement d'ailleurs, à la synthèse de la relativité généralisée et du monde atomique, la découverte par Planck du « quantum d'action » [33] a rendu impossible la représentation des faits par d'autres lois que les *lois statistiques* de probabilités : le rêve fait par Laplace d'une prévision universelle s'est effondré, car la relation de Heisenberg manifeste l'impossibilité de connaître simultanément la position et la vitesse d'un corpuscule. Par ailleurs, il n'est pas d'observation expérimentale de la réalité atomique qui ne trouble le jeu objectif des

personnelles de Dieu et du moi, du moi et d'autrui, le monde de *Gabriel Marcel* se défend jalousement contre les menaces, trop réelles, de la civilisation technique, sans leur accorder un intérêt suffisamment objectif.

33. Le « quantum d'action » est la quantité minima d'énergie, nécessaire pour susciter une action, dans l'ordre atomique : si elle n'est pas atteinte, aucune modification ne se produit dans l'état des systèmes.

particules : le savant modifie le réel en prenant contact avec lui. Enfin, la contradiction réciproque des théories met en évidence, au moins provisoire, l'impossibilité de saisir l'ensemble de la réalité sous une forme unifiée. Le succès pratique de la science contemporaine dissimule ainsi la faillite des prétentions totalitaires du positivisme [34].

5) L'HISTOIRE.

Sous sa double forme de réalité en devenir et de connaissance du mouvement humain, l'histoire est une contradiction permanente à l'orgueil intellectuel du positivisme. Dans le présent, comme dans le passé, elle manifeste l'intervention imprévisible de la *liberté*, et l'avènement décousu des faits se refuse à entrer dans les cadres du déterminisme : il n'y a pas de « dialectique » de l'histoire qui ne soit marquée par une optique personnelle, et la reconstitution du passé est toujours orientée et sélective. Un immense secteur du réel échappe donc à l'idéal scientifique et ne permet, à la rigueur, qu'une connaissance bien liée des faits et une explication toute relative de leur éclosion.

De plus, les dures réalités de l'histoire contemporaine ont sapé l'espoir naïf, nourri par le premier positivisme, d'une extension universelle du règne de l'homme sur le monde par la connaissance de ses lois : la vision de « l'Avenir de la science » est compromise par l'ambiguïté de la science même et sa dépendance à l'égard des *options* morales et spirituelles de l'homme. On ne peut plus concevoir de science en soi, pure et immaculée, en progrès continu au service de l'homme : solidaire de toute l'« existence » humaine, elle doit subir, pour le meilleur ou pour le pire, les conséquences des choix divers de son créateur.

Ces remarques montrent la difficulté qu'éprouve le positivisme à se maintenir et à se rajeunir : il fait l'effet d'un anachronisme et ne concorde plus, autant du moins, avec la mentalité contemporaine. Il se survit pourtant, par une sorte de vitesse acquise et de larges secteurs humains se reconnaissent encore dans un matérialisme de la science et de la technique : l'ensemble de l'humanité s'intéresse encore avant tout à la conquête du monde et se tourne vers l'univers avec passion pour découvrir ses secrets, capter son énergie et jouir des applications indéfinies de la recherche. La royauté de la technique

34. Tout récemment, un espoir est apparu de surmonter la crise du déterminisme et de réintroduire la possibilité de prévisions rigoureuses ; mais cet espoir est encore lointain. — Des difficultés théoriques de la science actuelle, il faut pourtant bien se garder de conclure à une « faillite de la science » : acculé à une nouvelle logique d'antinomies complémentaires (continu-discontinu), le rationalisme expérimental n'en conserve pas moins sa foi à une intelligence totale de l'univers physique et se vérifie progressivement par ses innombrables succès.

refoule les exigences de la vie spirituelle. Peut-être les réactions que nous venons de décrire ont-elles manqué d'efficacité, faute d'une intégration totale de la réalité, satisfaisant seulement à une perspective partielle et ne trouvant pas d'écho dans l'histoire. Le rationalisme spiritualiste demeure encore prisonnier de la séduction de l'univers et reste tout entier au service de la volonté de puissance. La phénoménologie de Husserl est orientée, elle aussi, vers l'objet, par toute l'énergie « intentionnelle » de l'esprit. Le positivisme bergsonien ne pénètre pas dans les profondeurs de l'intériorité et c'est encore du dehors que procède son enquête sur l'esprit. Quant à l'existentialisme, il ignore, purement et simplement, le problème, en se refusant à considérer avec le moindre intérêt l'activité constructive de l'homme.

Il reste donc à élaborer une philosophie, sans limitations de point de vue, assez large pour embrasser tout le réel, et qui, par son existence même, plutôt que par sa contradiction polémique, puisse être la réponse au matérialisme positiviste.

CONCLUSION

Ce ne sont que les linéaments de cette philosophie qu'on peut ici tracer; mais l'essentiel est de définir les principes et les cadres généraux d'une analyse et d'une méthode.

C'est *du dedans,* par un éclatement de ses étroitesses, par un refus de ses partis pris, que le positivisme peut être dépassé : son mérite est de reconnaître la valeur du Fait et de s'ouvrir à un don, à un donné. Attitude bien traditionnelle au fond, puisqu'à l'encontre de l'idéalisme, elle admet le réalisme de l'*être,* la primauté de l'être, et qu'elle renonce à faire de l'homme la source de la vérité. Mais son défaut est un rétrécissement de vision, qui réduit l'être à l'être extérieur, matériel, objectif, et qui l'empêche de porter son attention sur d'autres formes, plus élevées, du réel, de négliger une autre révélation, aussi positive, de l'être. L'erreur du positivisme n'est pas son attitude, mais sa fermeture, mais l'arrêt immédiat du mouvement initial de l'esprit : il est faux parce qu'il est « borné ». Ce blocage implique, d'ailleurs, une décision existentielle, un acte de liberté qui refuse le spirituel, si bien que son erreur est aussi une faute.

Que reste-t-il donc, sinon de réintégrer dans la perspective philosophique le domaine oublié, et cela par un acte libre, plus généreux et plus accueillant à l'égard de l'Etre? Suivant l'enseignement le plus constant de S.S. Pie XII, le « faux réalisme », générateur de ruine, doit céder la place à une vision, vraiment *positive,* du réel, tenant compte de la totalité de l'Expérience, en particulier de la Révélation chrétienne. Acceptons donc le positivisme, mais pour le rendre à lui-même et l'amener à une *vérité totale,* qui est la fin de la recherche humaine.

Or, cette Expérience humaine comporte un double aspect, intérieur et extérieur, eux-mêmes animés et parcourus par un Courant spirituel, qu'une observation loyale se doit de discerner.

1) LE MONDE EXTÉRIEUR.

Loin d'être uniquement composé de choses matérielles, régies par le déterminisme, l'univers est le lieu d'une *histoire* spirituelle, qui l'emporte vers un dépassement infini. Commencée dans l'agitation même du mouvement et le fait mystérieux de l'énergie physique, cette histoire est marquée par les grandes étapes de l'avènement de la vie, de l'apparition de l'homme et de son développement. A d'innombrables signes, il est impossible de ne pas reconnaître, dans cette histoire, une énergie irréductible aux forces matérielles, non seulement biologique, mais proprement spirituelle.

Or, pour un œil loyal, pour une vision ouverte, cette histoire de la vie et de l'homme manifeste aussi l'existence positive du *fait religieux* : Dieu apparaît et intervient, sous des signes qui permettent de le reconnaître. Le christianisme le révèle d'une manière absolument vraie, en la personne du Christ.

La révélation chrétienne, qui transforme et surélève la vision naturelle de la pensée, donne un sens nouveau et une vérité plus profonde à l'histoire même de l'univers : ses grandes coupures sont le résultat d'une *action divine,* qui réalise un Plan. Ainsi le monde matériel est l'effet d'une décision créatrice, la vie est d'un ordre différent des forces mécaniques, et surtout l'homme est l'image de Dieu, son Créateur : lié, par son « animalité », au monde biologique, il le dépasse infiniment par sa nature spirituelle, c'est-à-dire par sa naissance divine, par sa pensée, par sa vocation. Ce n'est donc pas seulement d'une observation « phénoménale » qu'il relève, car il appartient à un ordre incomparable à l'univers des faits.

Plus encore que la vie, l'homme manifeste ainsi une véritable *transmutation,* qui non seulement le distingue des phénomènes, mais l'introduit dans un ordre incomparable : c'est de Dieu qu'il tient l'essentiel de son être. Et, si la conscience est souvent endormie, il suffit qu'elle puisse vérifier, en d'innombrables occasions, qu'elle s'illumine d'une vérité absolue; et, si la liberté effective est réduite par d'innombrables facteurs, il suffit qu'elle soit souvent capable de les dominer et de s'orienter, par l'exercice même de son activité personnelle, vers la plénitude de l'être.

De plus, un fait majeur est intervenu dans l'histoire : le *péché.* Il dépasse de beaucoup une optique purement scientifique, car plus que désordre ou retard, le mal humain est révolte métaphysique de la liberté contre Dieu, rupture unilatérale de l'amitié : tel qu'il apparaît, l'homme est un être déchu.

Source et Fin de la création, dans son devenir et son histoire, le Christ est aussi, et avant tout, le *Rédempteur* de l'homme et du monde : sa médiation n'est pas seulement d'unifier et de consacrer l'univers, mais de réconcilier l'homme et Dieu par un sacrifice douloureux, par une expiation sanglante. L'histoire ne peut donc pas être considérée comme une ascension nécessaire vers son triomphe : elle est un drame, qui révèle une lutte tragique de la grâce et du péché.

Dieu est donc, par l'événement qu'il suscite, une Présence, une Réalité de l'histoire, et mérite d'être reconnu « scientifiquement » par une observation « positive ». Il est partout : à l'origine, à la fin, et dans leur intervalle. Il crée, il sauve, il anime, il attire et finalise l'homme et l'histoire. Son action de salut est infiniment gratuite : les dépassements de l'histoire et ses grandes coupures (vie, homme, Christ, Parousie), quoique reliés au monde des causes et des libertés, sont des dons qui émanent d'une Liberté et d'un Amour. En particulier, l'accession de l'homme à sa Fin collective, à son Achèvement cosmique, représente éminemment cette Gratuité.

L'exclusion du *mystère* par les prétendus impératifs de l'objectivité contredit donc l'attitude profonde de la science et en mutile le champ. Et la solidarité du réel, principe de la méthode positive, fait un devoir d'accueil à une forme originale de la réalité, qui s'impose à la vision et à l'enquête.

Tout l'effort humain de la culture individuelle et de la civilisation collective, sintègre dans cette Histoire spirituelle et en reçoit tout à la fois son fondement, son âme et sa rédemption. L'homme est invité à se consacrer au développement de ces « valeurs » qui, pour ambiguës et précaires qu'elles soient, n'en constituent pas moins les substructures et l'expression de l'univers spirituel, les humbles conditions du Royaume et l'acheminement vers la Cité.

De cet itinéraire, la *science* et la *technique* constituent, en particulier, une étape capitale : comme l'a puissamment établi la dialectique hégélienne, l'homme ne réalise son existence, individuelle et historique, n'atteint la plénitude de sa « culture », que par la médiation de l'*objectivité*. Trop méconnue de beaucoup de chrétiens, la signification positive de notre époque industrielle est peut-être de fournir à l'homme le risque, nécessaire et dangereux, d'un dépassement par la connaissance et le travail.

Ainsi, conformément à la théorie thomiste de la *subalternatio*, les différents stades et les moments historiques de l'ordre naturel sont confirmés dans leur être légitime et « récapitulés », repris, dans une Réalité plus haute. La vérité du matérialisme est assumée et sauvée.

2) LE MONDE INTÉRIEUR.

Comme nous l'avons montré, le positivisme a été contredit, de multiples côtés, par des philosophies, plus attentives au fait intérieur de l'esprit : intuition bergsonienne de l'activité créatrice, conscience rationaliste de l'acte intellectuel, affirmation existentialiste de la liberté, analyse blondélienne des implications et des développements de la volonté.

Si l'homme est soumis à de multiples conditionnements et si ses décisions sont partiellement déterminées [35], la réalité lumineuse d'un *centre personnel,* supérieur au devenir même de ses « états d'âme » surgit mystérieusement au regard de la réflexion et apparaît comme une expérience indiscutable [36]. Dans son effort de connaissance et de création, dans sa lutte quotidienne pour toutes les formes de vérité, de beauté et de bien, dans la poursuite de ses projets, le moi s'affirme comme une existence, irréductible à ses conditions : il se pose et se fait dans ses actes. Capable de progrès, il résiste victorieusement aux automatismes et aux pressions, il tend vers des fins qui le dépassent sans cesse : absolument original et unique, ce mouvement personnel se distingue de l'inertie des mécanismes matériels et des instincts biologiques.

Ces fins s'unissent dans la « vocation » d'une Fin totale, qui n'est autre que Dieu. Créé à son image, l'homme peut concevoir l'idée d'infini et de parfait, et affirmer son Existence.

Emporté par le temps, il le domine par l'universalité de sa pensée et, à partir des apparences, au delà des signes, il atteint à la vérité. Mais la connaissance n'est que le premier stade d'un itinéraire où il s'efforce vers la totalité de l'Etre. Cette recherche comporte, notamment, la création ou la contemplation esthétique, qui est la forme supérieure et désintéressée de la technique, par laquelle l'homme subvient à ses besoins et se libère des servitudes matérielles. La relation avec autrui, dans ses diverses formes (privées ou institutionnelles), constitue aussi une étape importante dans l'épanouissement du moi, car il n'accède à lui-même que dans la communion intersubjective et par la médiation sociale. Ainsi, par différents degrés, l'intériorité de la conscience peut s'approfondir et s'intensifier.

---

35. Les explications matérielles, physico-chimiques notamment, constituent une *approximation,* valable dans son ordre et à son degré, de la réalité vivante et même de l'homme; et, pour progresser, il est nécessaire sans doute que la science assimile l'homme à une machine. Toutefois, ces explications échouent à rendre compte de l'intériorité d'une conscience, centrée sur elle-même; et elles sont de moins en moins valables à mesure que des fins supérieures sollicitent l'activité de la personne. Il n'est sans doute aucune réalité, si matérielle qu'elle soit, qui ne recèle quelque mystère et il faudrait être bien fou pour croire, par exemple, que la lumière soit identique à ses vibrations mécaniques...

36. Ce thème a été développé, avec une rare perfection, par le regretté Père Auguste Valensin, dans *Balthasar* (Aubier).

Le dernier terme de cette « dialectique », où se consomme le moi, est la vie spirituelle et religieuse : la réciprocité d'une relation d'amitié entre Dieu et la conscience confère à l'homme son achèvement et comble son aspiration vers l'Etre, désormais possédé en même temps que connu.

Ici encore, le christianisme, où la conscience sincère trouve une correspondance parfaite à ses aspirations intimes, donne une dimension nouvelle aux « valeurs » naturelles : elles se fondent sur la Réalité, infiniment concrète, du Dieu vivant et peuvent se purifier du péché qui risque d'en contaminer la recherche ou la possession. Elles s'ordonnent dans une hiérarchie, qui les conserve en les promouvant vers leur Terme : rien n'est perdu, mais tout est consacré de l'effort humain. Et, s'il faut renoncer à l'orgueil positiviste d'une « fabrication » de l'homme, le déploiement, personnel et historique, de son activité, avec le concours de Dieu, peut atteindre certaines fins, qui contribuent à son achèvement.

Tel est le *Fait* intérieur de l'homme, dans sa totalité synthétique, où il n'est pas un élément qui ne prenne place et ne contribue à la vérité de l'ensemble. Il suffit de s'abandonner à l'élan intime, au souffle de l'esprit, pour en vivre et en découvrir toutes les « données », après quoi la réflexion les formule : il n'est ni scientifique, ni « positif », de se refuser à la totalité de cette expérience, en choisissant de s'arrêter dans la complaisance d'une idole.

Le monde intérieur et le monde extérieur, dont la séparation signale le caractère imparfait de l'existence humaine, sont reliés dans l'Etre, dont ils procèdent, et dans la solidarité qui fait de l'homme un élément de l'univers, et de l'univers un contenu de la conscience. A cette interdépendance, le réalisme de saint Thomas a donné une expression philosophique parfaite : l'« infinité » de l'homme est « capable » de l'Etre, et l'Etre s'ajuste à la capacité, à la « puissance » de l'homme. Sur cette aptitude naturelle se greffe, par un Acte gratuit de l'Amour, le théologal.

Ainsi, indûment restreint, en dépit de l'expérience même, au plan de la matière, le domaine du *Fait* reprend désormais son légitime empan, et le positivisme est surmonté par une *intelligence* totale de la réalité, par une « lecture » complète des signes de l'Etre, par un cheminement dans toutes les dimensions de la vérité.

Cette « découverte » n'est cependant réservée qu'à celui qui consent à la joie difficile du don merveilleux que lui offre le monde et qui, au courage des renoncements et des départs, joint l'humilité et l'espérance de l'enfant.

Paris. Emile RIDEAU, S. J.

Un martyr de septembre 1792
Le Bienheureux Nicolas-Marie Verron

Le 17 octobre 1926, le Pape Pie IX élevait au rang des Bienheureux une légion de prêtres massacrés en haine de la religion catholique sous la Révolution. Dans un ouvrage : *Un groupe de martyrs de septembre 1792 : vingt-trois anciens Jésuites* [1] le P. Fouqueray consacre au P. Nicolas-Marie Verron près de vingt pages de réel intérêt. Elles débutent pourtant par ces lignes : « *A partir de 1762 et pour un espace de dix-sept ans, le biographe est réduit à des conjectures,* et, n'était l'étude attentive de deux ouvrages anonymes de très modeste apparence, il n'y aurait qu'à se taire également sur les treize dernières années de notre confesseur de la Foi ». Un document vient de nous tomber sous la main qui permet de combler cette lacune, de façon intéressante pour l'histoire du Bienheureux mais aussi de l'ancienne Province Gallo-Belge de la Compagnie de Jésus : le Registre où le P. Ministre du Noviciat de Tournai inscrivait le *curriculum vitae* de tous ceux que les Supérieurs y affectaient [2].

Nicolas-Marie Verron naquit à Quimperlé en Bretagne le 7 novembre 1740. A dix-sept ans, il avait déjà couronné par deux années de philosophie ses études littéraires faites au Collège des Jésuites de Quimper, et, le 25 septembre 1757, il se présentait au Noviciat de Paris. Le 26 septembre 1759, il y prononçait ses premiers vœux et se voyait aussitôt attaché au Collège Louis-le-Grand à Paris. Professeur de Sixième, il réussit assez bien pour monter avec ses mêmes élèves en Cinquième, puis en Quatrième. Mais en 1762, lorsque les Parlements, résolus à se débarrasser des Jésuites, les eurent condamnés à dissoudre en France leur Institut, force fut au P. Verron de quitter Louis-le-Grand. Que devint-il par la suite? Le registre du Noviciat de Tournai va nous permettre de résoudre l'énigme.

Dès qu'il avait appris que, devant les arrêts des divers Parlements coalisés, les Supérieurs ne seraient plus en mesure de conserver les scolastiques, le P. Nicolas-Marie Verron avait sollicité du P. Nisramont, Provincial de Gallo-Belge depuis le 22 octobre 1759, son admission dans cette Province. Elle lui fut accordée et, en avril 1762, il arrivait au Cateau Cambrésis où, depuis 1716, cette Province possédait un Collège [3]. Atteint, comme tous les autres Collèges de Jésuites sur le territoire français, par les arrêts des Parlements, le Collège du Cateau continuait pourtant de fonctionner, plus ou moins régulièrement, sous la direction d'anciens Jésuites, grâce à la tolérance du Parlement de Flandre d'abord, nettement hostile aux arrêts de Paris contre la Compagnie de Jésus [4], puis, à partir de 1764, à la protection de l'archevêque de Cambrai, Léopold-Charles de Choiseul-Stainville, cousin du Premier Ministre. Professeur d'Humanités, puis de Rhétorique et Préfet de chambre au pensionnat, le P. Verron y eut pour élèves plusieurs jeunes parisiens, dont François Santerre, frère de cet Antoine-Joseph qu'on verra, en 1792 et 1793, commandant en chef la Garde Nationale de Paris, se faire un nom dans l'histoire de la Révolution. En 1764

1. Paris, Spes, 1926, 219 pp. : avec un bon portrait du P. Verron.
2. Arch. de l'Etat, à Mons, n° 162, p. 42.
3. *Etablissements des Jésuites en France depuis quatre siècles,* t. II, col. 1057 à 1071 : *Le Cateau.*
4. *Op. cit.,* p. 1064 et suiv.

toutefois, il quitte le Cateau pour Dinant où, chargé de la classe d'Humanités, il assume simultanément la direction de la Congrégation des élèves. Il y reste deux ans et, en octobre 1766, à l'âge de 26 ans, il entre en Théologie, à Luxembourg d'abord, puis successivement à Dinant, Pont-à-Mousson, Huy, enfin Liège, au Séminaire anglais. Instabilité due probablement à l'état de sa santé, « *non sat bona* » porte, en 1766, le Catalogue de Dinant, où, déchargé les six derniers mois de la classe de Troisième, il s'est doucement occupé d'études de Théologie.

A Liège où il retrouve son ancien Maître des novices, son recteur de Louis-le-Grand, le P. Etienne de la Croix, dernier Provincial de France, qui a facilité son admission dans la Province Gallo-Belge, le P. Verron reçoit la tonsure et les ordres mineurs des mains de Mgr Charles-Antoine de Grady, suffragant du Prince-Evêque Charles-Nicolas d'Outremont; mais c'est à Trèves qu'il ira demander à Mgr Jean-Nicolas de Hontheim, suffragant du Prince Electeur Clément-Wenceslas de Saxe, les Ordres majeurs. Ses études terminées, il rejoint, au cours de l'été 1770, le Collège de Dinant, où, après six mois de « Troisième An », il achève l'année comme professeur de Troisième. Envoyé à Namur en octobre 1771 comme professeur de Rhétorique il y émet sa profession solennelle et, en octobre 1772, il vient à Tournai, à la fois ministre des jeunes religieux qui, le noviciat terminé, se préparent au Professorat, professeur de catéchisme, et exhortateur de religieuses. C'est là qu'en juillet 1773 l'atteindra la Bulle *Dominus ac Redemptor* par laquelle le Pape Clément XIV, la main forcée, supprimait la Compagnie de Jésus. De ce *curriculum vitae,* dicté peut-être par le P. Nicolas-Marie Verron et qui concorde avec les catalogues romains que nous avons sous les yeux, il ressort que, dans les dix années les plus importantes de sa formation religieuse, le P. Verron dût à la Province Gallo-Belge les compléments qui le préparèrent à mériter ensuite la grâce du martyre.

Recueilli quelque temps à Annevoie, près Namur, par le comte de Hunolstein, un de ses anciens élèves peut-être, il lui dédie, le 3 mars 1774, un recueil de vers et de proses consacrés à décrire ce domaine. Mais il ne reste pas en Belgique et, rentré à Paris, il accepte de l'abbé Joseph Grisel, supérieur du Couvent Sainte-Aure, rue Neuve-Sainte-Geneviève, la direction spirituelle des religieuses. Depuis 1751, le Dauphin, père de Louis XVI, et sa mère Marie Leczinska ont adopté en quelque sorte cette maison, vouée à l'éducation des jeunes filles, pour en faire, sous forme « d'Adoration perpétuelle du Sacré-Cœur dans la Sainte Eucharistie », le foyer d'un culte de réparation. Longtemps, diverses circonstances, et d'abord le nombre insuffisant des religieuses, ont retardé la réalisation de ce projet. Le P. Verron, mis au courant par l'abbé Grisel, s'en préoccupe et, en juin 1779, peu avant la fête du Saint-Sacrement, il réussit à faire accepter la lecture au réfectoire de pages où, du Séminaire des anglais le P. Etienne de la Croix lui a décrit, telle qu'il l'avait vu pratiquer *l'Adoration perpétuelle du Très saint Sacrement à Liège*[5]. L'impression fut profonde et comme une descente de l'Esprit Saint sur la Communauté. Aussitôt l'on reparla des projets jadis formés par le Dauphin et la reine sa Mère, et, quand survint la fête du Sacré-Cœur, la décision fut prise. Le 1[er] juillet suivant, veille de la fête de la Visitation, à 9 heures du soir, le P. Verron lisait au pied de l'autel l'acte par lequel la Communauté de Sainte-Aure se dévouait et consacrait tout

5. Le P. Fouqueray parle d'un « ouvrage » (*loc. cit.,* p. 100). Les bibliographes n'en font jusqu'à présent aucune mention. — D'après les anciens Catalogues de la Province d'Angleterre, le P. Etienne de la Croix resta attaché au Séminaire anglais de Liège jusqu'à la Suppression de la Compagnie. On perd ensuite sa trace et l'on ignore où et quand il mourut. Comme la plupart des Jésuites français passés en Belgique après 1762, il est probable qu'il regagna la France lors de la Suppression (juillet 1773).

entière à l'Adoration perpétuelle, de jour et de nuit, du Sacré-Cœur de Jésus présent dans l'Eucharistie.

Treize ans durant, la sanctification de ce monastère sera la grande préoccupation du P. Verron. De l'influence qu'il s'est acquise sur la communauté, du rôle considérable qu'il remplit dans le redressement religieux de tout le milieu sur lequel elle rayonnait, de l'attachement qu'avait pour lui l'abbé Grisel, le P. Fouqueray rend témoignage dans la notice qu'il lui a consacrée. La liste donnée par le P. Sommervogel [6] des écrits, retraites, méditations, discours de prises d'habit, de profession, de rénovation des vœux, neuvaines et sermons, qu'il a fait imprimer, donne l'impression que c'est bien l'esprit de saint Ignace qu'il s'efforçait de lui inculquer.

En 1791, le monastère des Adoratrices perpétuelles du Cœur de Jésus dissous, comme toutes les maisons religieuses, par les décrets de l'Assemblée constituante, le P. Verron continua d'habiter la même rue Neuve-Sainte-Geneviève, et d'entretenir la dévotion de ses religieuses dispersées. Les émeutes du 10 août 1792 ne la lui firent pas abandonner. Arrêté le 18 du même mois, comme prêtre insermenté, et enfermé dans le Séminaire Saint-Firmin, il y fut massacré, le 3 septembre, en haine de la Foi catholique.

Pierre DELATTRE, S. J.

6. *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, t. VIII, col. 611 et suiv.

Existence et Liberté

A propos d'un livre récent [1]

Dans le nouvel ouvrage du R. P. de Finance se retrouvent toutes les qualités qu'ont appréciées les lecteurs de ses autres travaux, nous voulons dire, cette vigueur spéculative, cette probité, cette rigueur, et, en même temps, cette mesure, cette discrétion qui le mettent au premier rang des thomistes contemporains. Plus que dans les œuvres antérieures, peut-être, s'y fait jour une ouverture à la pensée moderne sous sa forme existentialiste qui le rend précieux à un nouveau titre. Non que le P. de F. entende le moins du monde sacrifier la métaphysique sur l'autel de la phénoménologie. Il n'use des méthodes de cette dernière qu'avec parcimonie; son propos est ailleurs. Non qu'il cède à la mode et se laisse impressionner par le cliquetis des formules. Mais il sait reconnaître la validité de points de vue inédits, le sens de certaines requêtes et surtout l'approfondissement causé en métaphysique par les philosophies de la subjectivité. On a dit jadis qu'il y avait quelque illusion à revendiquer à la fois pour le thomisme la plus grande ouverture et la plus grande rigueur systématique. L'œuvre du P. de F. montre en tout cas ce que la vraie fidélité aux doctrines essentielles de saint Thomas et leur approfondissement réflexif permet de saisir, d'assumer, et, au besoin, de rectifier du dedans, de l'effort moderne.

Le nouveau livre du P. de F. aborde le thème le plus familier à notre époque : *Existence et liberté*. Il s'inscrit donc dans la ligne marquée par *Etre et agir* et par *Cogito cartésien et réflexion thomiste*.

Après avoir rencontré la question préalable de l'évidence de la liberté humaine et de l'impossibilité où nous sommes de penser le déterminisme jusqu'au bout, l'auteur découvre son dessein : « Ressaisir la liberté à partir du sens de l'être et ressaisir le sens de l'être à partir de l'Etre absolu, — non certes en s'installant par une intuition ambitieuse et illusoire, au centre des choses, mais en projetant sur les réalités de l'expérience et avant tout sur le sujet, cette lumière que l'esprit porte en lui-même et qui atteste la présence attirante et éclairante de la Vérité et de la Valeur —; interpréter la liberté humaine en la situant par rapport à la Liberté archétype : les pages qui suivent ne veulent être autre chose qu'une modeste contribution à ce dessein ».

Ce point de vue conduit naturellement à rappeler la première condition de possibilité d'une métaphysique de la liberté, à savoir que la subjectivité puisse, en quelque mesure, être exprimée par des concepts. Mais cette expression même exige que l'être ne puisse se réduire ni à ses éléments objectifs ni à son intimité subjective et qu'il transcende leur opposition. Certes l'existence ne tombe pas directement sous le concept, mais l'acte existentiel n'est pas pour autant un *x* à jamais mystérieux si l'on examine de près la structure du rapport essence-existence. En effet, « dans l'objet qu'il considère et qui est immédiatement une essence, l'esprit saisit le rapport constitutif à l'acte de soi non conceptualisable de l'exister. Et c'est moyennant ce rapport qu'il peut faire rentrer à son tour cet acte dans un concept. Or, qu'est-ce à dire, sinon que l'idée d'existence implique un retour réflexif sur l'acte d'affirmation? Car ces déterminations objectives qui, en soi, renvoient à l'acte d'être, renvoient dans ma pensée, à l'acte d'affirmer et c'est en exerçant celui-ci que je participe intelligiblement à ce-

1. J. de Finance, S. J. — *Existence et liberté*. Coll. Problèmes et doctrines, IX. Paris, Vitte, 1955, 23 × 14 cm., 392 p. Prix : 1.650 frs.

lui-là ». Pour sauver les valeurs de la liberté point n'est donc besoin de recourir à un illusoire affranchissement de la pensée conceptuelle. Il suffit d'être fidèle à la première loi qui commande le bon usage de la raison et qui est de ne jamais perdre le contact de l'être. Celui-ci se présente, en effet, et c'est d'une souveraine importance pour une métaphysique de la liberté, comme principe de communion et d'unicité.

Ces prolégomènes dûment établis, le P. de F. entre dans l'étude de la structure métaphysique du sujet libre. Il envisage tour à tour la personne comme existant en soi, existant spirituel dont la valeur ne peut s'établir par déduction, mais apparaît comme une donnée première à la conscience morale, même s'il reste vrai qu'elle n'a pas en soi son ultime justification. Cette valeur se manifeste de la façon la plus nette dans l'exercice de la liberté. Celui-ci est certes la révélation privilégiée de l'être du sujet. Elle l'emporte, on n'en peut douter, sur celle que procure la pure conscience intellectuelle, puisqu'aussi bien l'existant libre existe d'une existence qui n'est plus simplement en lui un présent reçu, mais un don accepté (ou refusé). Cette révélation est proprement celle d'une existence spirituelle, c'est-à-dire celle d'un être existant au delà de sa nature et dont le propre est de se dépasser. L'*esse* qu'il manifeste s'y découvre avec sa double dimension d'universalité et d'intériorité. De là découle cette importante conclusion que le sujet libre, qui a d'ailleurs conscience de son caractère conditionné et limité, ne pourra reconnaître au-dessus de lui qu'une Valeur qui soit en même temps Liberté. L'affirmation d'une Liberté originelle s'impose dès là que, dociles à la conscience immédiate et à la réflexion sur la nature de l'agir, nous reconnaissons en elle l'Acte par excellence, l'Acte par soi.

« Mais cette liberté originelle, où la situer? Pas en nous-mêmes, évidemment. Car non seulement notre liberté rencontre en dehors des déterminismes, avec lesquels elle doit compter, mais elle suppose au-dedans de nous toute une infrastructure qui nous échappe. » Une dialectique apparentée à celle de la première et de la cinquième voie thomiste permet d'y atteindre sans doute, mais aussi un autre mouvement de pensée, rappelant celui de saint Anselme et celui de la quatrième voie. Il peut s'expliciter en la formule selon laquelle l'agir est d'autant plus parfait que son principe est plus intérieur au sujet et que par conséquent celui-ci dépend moins des autres êtres. Dialectique dont la difficulté n'échappe à personne et où il est malaisé de dissocier le rapport de causalité exemplaire et celui de causalité finale. Car le caractère existentiel de la liberté affecte nécessairement le rapport qui relie notre liberté à la liberté originelle. Nous ne participons à la Liberté première que parce que nous sommes faits pour elle. Cette relation s'exprime dans la conscience par le sentiment de l'obligation morale. Celui-ci atteste d'abord que notre liberté n'est pas créatrice des valeurs, mais qu'elle se trouve d'emblée dans un monde axiologique qu'elle n'a point posé mais qui s'impose à elle par la médiation de la raison. Il atteste ma sujétion à la Valeur : Valeur qui fonde l'absolu du devoir, mesure par là même la valeur de la personne et doit être personnelle; Valeur aussi qui ne peut être conçue comme réellement antérieure à la liberté, mais qui est liberté. La liberté parfaite, en effet, ne peut plus être dite soumise à une norme; en tant qu'elle s'identifie à l'Etre, au Vrai et au Bien, elle porte sa norme en soi. Le caractère de la Valeur absolue confère à la conscience de l'obligation une dimension existentielle qui explique à son tour pourquoi elle est, comme l'acte d'être, suprêmement individualisatrice et suprêmement unitive.

Il faut l'admettre, cependant, cette position d'une Liberté première peut conduire à bien des confusions. L'Acte par soi ne doit-il pas être conçu comme une liberté pure, sans structure ni contenu? Plus encore, ne doit-il pas nier toute dépendance et, par conséquent, être cause de soi? Nous voyons poindre sous ces

formules la grande question toujours posée à la métaphysique d'aujourd'hui. Faut-il admettre un primat définitif de l'existence sur l'essence? La reconnaissance de la subjectivité dans toute sa profondeur n'impose-t-elle pas cette solution contre les anciennes métaphysiques de l'essence? La réponse de notre auteur est nette : « L'acte par soi n'est pas un acte sans nature, un acte étranger à l'idée et à la valeur, un acte inintelligiblement antérieur à lui-même. Il est un acte qui contient en soi sa nature, qui coïncide avec la plénitude de l'idée et de la valeur. Il ne les crée pas plus qu'il ne les trouve réellement devant lui : il est un même être avec elles. Et il n'a pas à se poser dans l'être, parce qu'il est celui dont l'essence est d'exister ».

Le maître chapitre du livre du P. de F. s'efforce de déterminer les rapports de la Liberté originelle et de l'Etre absolu. Si la liberté consiste à n'avoir qu'en soi-même la raison de ce qu'on est, ne faut-il pas dire qu'elle atteint sa perfection archétype dans l'acte pur qui ne reçoit d'aucun sujet sa réalité et sa structure parce qu'il est lui-même son propre sujet? N'est-ce pas dans cette souveraine indépendance, dans cette totale inconditionnalité, dans cette aséité de l'Etre subsistant que réside la liberté absolument première, la liberté dans l'être, racine de la liberté dans l'agir? Liberté qui ne contredit pas la nécessité de l'Etre divin, qui la fonde, au contraire, puisque c'est justement parce qu'il n'est conditionné par rien, parce qu'il ne dépend d'aucune essence, d'aucune possibilité que l'Exister divin n'offre aucune prise à la contingence.

Cette doctrine thomiste de l'Acte pur, dit l'auteur, représente une des plus belles réussites de l'intelligence métaphysique. En elle trouvent leur équilibre et leur relative satisfaction des exigences qui, hors d'elle, aboutissent trop souvent à des antinomies insurmontables, liées à une conception univoque de l'être. Il est facile d'en fournir la preuve. Secrétan et Hamelin, par exemple, ont fortement ressenti l'un et l'autre la nécessité d'assurer la parfaite indépendance de l'Etre premier et d'en exclure toute détermination réellement à priori. « Il est impossible, écrit le premier, de remonter au delà de la formule de la liberté absolue : *je suis ce que je veux*. Cette formule est donc la bonne ». Hamelin, de son côté, affirme qu'« exister c'est être voulu », et il ajoute que « Dieu s'est fait Dieu » et qu'« il faut lui rendre grâce de s'être fait Dieu ». Hamelin, Secrétan font donc de l'existence un produit de la volonté. En conséquence, leur intuition que l'existence n'est pas un pur fait, mais un acte, va se conceptualiser au niveau de la psychologie. Ils sont ainsi amenés à sacrifier à un double anthropomorphisme : d'une part, l'acte d'exister assimilé à un acte du vouloir est conçu comme *émanant* d'un sujet, d'une puissance, et, qui plus est, d'une puissance *indéterminée* qui finit par jouer le rôle de condition antécédente que l'on avait voulu exclure. D'ailleurs, bien avant les modernes idéalistes, Plotin avait affirmé la spontanéité et le caractère inconditionné de l'Acte divin. L'admirable huitième traité de la sixième Ennéade, écrit le P. de F., atteint sur ce point l'extrême limite de ce que le langage humain peut énoncer. Néanmoins, Plotin ne croit pouvoir tenir cette parfaite spontanéité de l'Un qu'en le dissociant de l'être. « Faute d'avoir discerné au cœur de l'être l'acte qui le fait être, il doit chercher en dehors de l'être le fondement de ce qui est ».

La doctrine thomiste de l'Acte pur peut encore apporter une solution au problème que pose la conciliation de la Liberté divine avec la nécessité des essences et des valeurs. Cette aporie est née le jour où le principe des choses fut reconnu un existant et non une Forme ou une Idée. A son propos, on le sait, la pensée chrétienne fut d'abord hésitante. Fallait-il avec saint Augustin identifier la Vérité à Dieu ou, au contraire, fallait-il voir dans les idées des productions de Dieu? La première réponse pouvait conduire à la doctrine de la

vision en Dieu. La seconde pouvait acheminer à l'agnosticisme en faisant dépendre les nécessités intelligibles du bon plaisir de Dieu. On sait le parti que tira Descartes de ces spéculations et combien la pensée moderne, sous l'égide de Kierkegaard, montre d'intérêt pour les doctrines de pure transcendance où Dieu échappe totalement à la pensée et où nul concept tiré des choses ne peut nous aider à le connaître. Mais il est permis de se demander quelle valeur et même quel contenu peut garder l'affirmation d'une réalité totalement étrangère à l'intelligence. La liberté ne devient-elle pas un pouvoir obscur et capricieux si la lumière de la raison ne l'éclaire? Certes il faut éviter l'imagination d'un ordre de vérités ou de valeurs existant dans on ne sait quel en-soi et qui s'imposerait à l'Esprit absolu. Au principe de toute vérité comme de toute réalité, il y a l'Etre par soi qui est Vérité et Valeur par soi. Ce n'est pas au-dessus de l'Etre divin, c'est en lui que siège le monde intelligible et le monde moral. De plus, on ne saurait voir dans ces mondes l'expression de nécessités intérieures à une nature divine que l'on supposerait réellement à priori par rapport à son acte. C'est dans cet acte qu'il faut chercher le lieu et l'origine de l'univers des idées et des valeurs. L'erreur de Descartes, en l'occurrence, fut de concevoir immédiatement l'Acte divin sur le type de l'acte du choix.

Les mêmes principes permettent une critique nuancée de l'expression « causa sui » déjà présente chez Plotin, mais à laquelle Descartes et Spinoza valurent la fortune que l'on sait.

Au terme de ces confrontations doctrinales, l'auteur tient sagement à rappeler qu'en s'efforçant de penser l'existence comme un acte, il prend garde de la situer au delà du plan de l'activité. Lorsqu'il appelle l'Exister divin un Acte libre, il ne signifie rien d'autre que l'inconditionnalité de l'Etre absolu. Seulement, s'il est pleinement être, Dieu subsiste en soi sur le mode de la pure intériorité spirituelle.

Cependant l'affirmation de la nécessité inconditionnelle et de la toute-suffisance de Dieu à partir de l'indigence et de la contingence des choses semble se retourner contre ces dernières. Ce qui devait les justifier semble les exclure. Que peut bien signifier l'existence d'autres êtres en dehors de l'Etre total? S'il s'agit de sujets dotés d'un véritable en-soi, un dilemme semble surgir nécessairement : Dieu ou moi. A cette question reprise et orchestrée aujourd'hui par tous les existentialismes, le P. de F. apporte une réponse mûrie et démasque d'abord la conception univoque de l'être que trahissent les termes du dilemme. Il montre ensuite que l'être se révélant essentiellement communicable et diffusif, il est possible sans incohérence de concevoir l'acte par lequel l'Etre pose en eux-mêmes les existants. La générosité de l'être qui se manifeste dans la connaissance et dans l'amour nous dispose à penser l'Etre absolu comme une Source infiniment disponible de participations. Et cette générosité radicale est un aspect de l'infinie liberté de l'Acte divin. Car « si Dieu est infiniment communicable, c'est parce qu'il est absolu, que rien ne l'enferme en lui-même, ne l'enclôt dans les bornes de sa nature (puisque sa nature n'a pas de bornes) ; parce que, en raison même de cette transcendance, son Bien n'est pas un bien particulier, mais le bien universel ». Encore faut-il aller plus loin, car la participation n'assure aux êtres participés leur pleine valeur existentielle que si l'Etre absolu est pensé comme l'*Acte absolu d'exister*.

A ce point de sa pensée, il est impossible à l'auteur de ne pas se heurter au mystère de la liberté créatrice. Celle-ci ne doit-elle pas être conçue comme une liberté de choix, exclusive par conséquent de toute nécessité? La réalité de la contingence dont l'athéisme contemporain tire ses succès les plus certains, est-elle susceptible d'être intégrée dans une métaphysique où l'Acte pur d'exister est

proclamé archétype de la liberté? De l'autre côté de l'horizon, il est curieux de noter que l'on observe aujourd'hui, dit le P. de F., chez maint penseur chrétien, une hésitation plus ou moins avouée à admettre que le monde eût vraiment pu ne pas être créé. La critique patiente et subtile de l'auteur rencontre ces difficultés, et si l'on ne peut dire en matière si ardue qu'elle les balaie, du moins balise-t-elle les voies où il est possible de s'engager. Notons simplement au passage ces traits qui vont loin : « Vouloir que Dieu ait besoin de nous, c'est vouloir au fond que Dieu ne soit plus Dieu...; c'est une joie pour l'âme religieuse de reconnaître qu'elle est néant devant lui... puisqu'elle atteste ainsi l'absolue suffisance de Dieu. Et cette suffisance nous avantage. Un Dieu à qui nous serions nécessaires serait notre compagnon d'indigence ». Il reste que la liberté créatrice semble poser dans l'acte la contingence et contaminer l'Etre de non-être. Certes l'acte qui possède par lui-même la plénitude de sa détermination ne peut être affecté par la condition de son objet, mais comment supposer qu'une cause restant identique, son effet puisse être différent? N'est-ce pas attribuer au hasard qu'il y ait en dehors de Dieu quelque chose plutôt que rien? La réflexion sur l'acte humain de la liberté semble bien apporter un précieux élément de réponse. Le principe de raison suffisante n'est pas univoque. La raison suffisante des actes libres est à chercher dans la spontanéité même de l'esprit qui, en tant que tel, est modifiant non modifié ou, si l'on préfère, est raison suffisante de la suffisance effective de ses raisons. L'indétermination du sujet est indétermination par excès; ce n'est pas un manque, mais une plénitude qui explique le monde. Cette considération de la liberté divine modifie le problème de la contingence. Loin de n'y éclairer que la négation d'intelligibilité, elle lui confère une signification très positive. Le monde manifeste la présence d'une Pensée et d'un Amour personnels qui en font tout le prix. Aussi bien les études de M. Gilson ont-elles montré récemment comment la valorisation philosophique de l'existence concrète dépendait historiquement du créationnisme chrétien.

L'esprit humain, cependant, ne peut mettre l'origine du monde dans un acte de liberté sans affirmer aussitôt par une pente toute naturelle l'existence d'une finalité inhérente au geste créateur. Mais cette doctrine prête le flanc à de nombreuses difficultés : elle semble introduire le temps et le discours dans l'activité divine, et surtout elle soulève le problème de « l'égoïsme divin » qui a défrayé, il n'y a pas si longtemps, bien des débats philosophiques. Une analyse des différents sens que revêt l'expression « gloire de Dieu » permet tout de même de rappeler que l'amour de soi en Dieu est *formellement* amour de la Valeur absolue, puisqu'il est lui-même formellement cette Valeur. Par le geste créateur, cette complaisance divine dépose en nous sa trace et, en nous qui ne sommes pas la Valeur, s'exprime sous la forme du respect, de l'admiration, de la louange, du dévouement. Ainsi est-on nécessairement conduit à assigner comme terme essentiel à l'effusion de la bonté créatrice la personne intelligente et libre.

Mais l'être créé engagé dans l'univers des choses ne peut se faire que dans le temps. Le devenir est sa condition propre. Devenir qui pose au métaphysicien de multiples questions. Certes la nécessité de l'évolution ne se déduit pas à priori. Mais son hypothèse, suggérée par les faits, dit le P. de F., « s'intègre admirablement à notre vision métaphysique ». Sans dissimuler les difficultés inhérentes à cette intégration, le P. de F. invoque à ce propos les anciennes catégories de causalité instrumentale. Il lui reste alors à rencontrer le mystère du mal et, sinon à le pénétrer, du moins à en éclairer certaines faces et à dissiper certains faux supposés qui l'offusquent.

Avec la dernière partie du livre intitulée *La libération,* nous assistons comme à un renversement de la perspective précédemment choisie. L'auteur s'y applique à décrire les étapes que l'homme est appelé à franchir, à partir du premier

éveil de sa spontanéité, pour atteindre la plénitude de la liberté spirituelle. Cette dialectique de croissance s'exprime dans la possession du monde, dans sa transformation par la technique et par l'art; elle se manifeste dans l'effort qui se hausse aux sommets de la vie morale et du culte des valeurs, dans les gestes de l'altruisme et surtout dans la vie religieuse. Ces dernières pages sont très riches. Le théologien lui-même trouvera beaucoup à puiser, en particulier, dans les endroits qui traitent de la divine Charité. Il est aisé cependant de sentir que l'accent de ces derniers chapitres diffère de celui du reste du livre. Ces pages sont à la fois trop somptueuses et trop rapides; elles font espérer que l'auteur les reprendra un jour ou l'autre et leur donnera toute l'ampleur qu'elles méritent. Il peut être assuré qu'il comblera de la sorte une attente.

*
* *

Au terme de cette analyse, nous voudrions espérer que le lecteur garde le sentiment que le livre du P. de F., par sa profondeur et son sérieux, mérite entre tous de retenir l'attention. Certes la méthode que nous avons suivie dans cette note et qui a essentiellement consisté à suivre l'auteur pas à pas, très près de ses formules et les démarquant à peine, ne peut rendre l'impression de force et de grandeur qui se dégage de cette métaphysique. On a beaucoup parlé durant ces dernières années de la métaphysique thomiste de l'acte d'être, mais tous les exposés qu'on en a faits ne convainquent pas également. Le P. de F. vient d'en montrer la fécondité dans un secteur particulièrement difficile et d'indiquer comment la doctrine de l'analogie de l'être qu'elle fonde et qu'elle impose est apte à dissiper bien des malentendus. S'il nous fallait faire une réserve, nous dirions que le P. de F. a sans cesse côtoyé dans son livre sans l'étreindre jamais le problème si présent aux esprits d'aujourd'hui de l'intersubjectivité. Certes nous ne sous-estimons pas ses notations nombreuses et parfois profondes sur la relation à autrui. Nous partageons les réserves que lui inspirent certaines formules personnalistes trop peu réfléchies. Mais d'autres remarques étonnent un peu. N'est-il pas permis de croire qu'on inscrira au compte de ce temps le fait d'avoir pensé la liberté davantage en termes de don et de communion que de suffisance et d'autonomie? Il nous semble que cette dimension intersubjective de la liberté humaine l'affecte en chacune de ses articulations et qu'il y aurait intérêt à le montrer en thomisme avec toute la précision requise. Mais nous aurions mauvaise grâce à durcir les ombres d'un livre d'où se dégage tant de lumière.

Opposant la conception hébraïque à la conception grecque de la vérité, le P. de F. nous rappelle dans un passage de ce travail que la première est plus profonde puisqu'elle atteint aux sources mêmes de la fidélité et désigne la solidité essentielle de l'être. « Est vrai pour un Hébreu ce qui a été mis à l'épreuve et qui s'est révélé solide ». C'est l'impression que son œuvre laisse au lecteur et c'est sans doute le plus bel éloge qu'on en puisse faire.

A. THIRY, S. J.

Actes du Saint-Siège

ACTES DU SOUVERAIN PONTIFE

Directives sur la prédication. — (Allocution du 14 septembre 1956. — *A.A.S.*, XXXXVIII, 1956, 698-711. — *La Doc. cath.*, 1956, col. 1221-1232).

En recevant les participants de la VI[e] Semaine d'adaptation pastorale, dont le thème des travaux était « La parole de Dieu dans la communauté chrétienne », le Pape a voulu mettre à la base de toute l'activité sacerdotale en la matière les exemples mêmes de la prédication du Christ et de celle de l'Eglise. Il estimait qu'il y avait là fondement plus opportun à une orientation féconde pour l'avenir que dans la description de « méthodes » adaptées aux circonstances modernes.

I. *La Prédication de Notre-Seigneur et celle du prêtre*

L'étude et la méditation de l'Evangile nous donnent de la prédication de Jésus une vue d'ensemble très riche.

Cette prédication a un caractère *éminemment personnel* : dans la pleine conscience de sa mission « Ma doctrine n'est pas mienne, mais de celui qui m'a envoyé » (*Jo.*, VII, 16) ; dans un dévouement sans borne à cette œuvre, à tous les moments et dans toutes les circonstances de sa vie publique ; dans la sérénité et une profonde indépendance de tout ce qui pouvait plaire ou mécontenter dans la proposition de la vérité.

Le *contenu* de la prédication du Christ doit inspirer la prédication du prêtre : le Seigneur réclamait de ses auditeurs l'accueil sérieux et non pas superficiel des exigences de la révélation (*Matth.*, XI, 16-18 ; VII, 21), et aussi la rectitude et la sincérité du cœur, qui excluent toute hypocrisie et duplicité (*Matth.*, XVI, 6 ; *Luc*, XII, 1) ; le zèle pour le royaume de Dieu qui est inconciliable avec une passivité oisive (*Matth.*, VII, 13 ; XXV, 21 ; XXIII, 30) ; une constante vigilance (*Matth.*, XXV, 13 ; *Marc*, XIII, 35-37) ; l'adhésion consciente et ferme à la parole et à la volonté de Dieu (*Matth.*, VII, 21 ; XIX, 17 ; *Luc*, XI, 28).

Pour établir un lien plus solide entre les hommes et le Père, Jésus leur inspirait, d'une part, la crainte en face de son infinie majesté (*Matth.*, X, 28) et d'autre part, une confiance inconditionnée et filiale en son amour (*Matth.*, VI, 29 ; XXII, 37).

Mais, en même temps, le Christ était *le centre* de sa propre prédication : union à lui, foi en lui, imitation de ses exemples, don à sa personne, amour pour lui. Ce que saint Paul avait compris et réalisé : « Nous ne nous prêchons pas nous-mêmes, mais le Christ » (*II Cor.*, IV, 5), c'est ce que le prêtre doit faire aussi dans sa prédication.

Outre ses grandes promesses (ciel, Eucharistie, résurrection, vie éternelle) le Christ enseignait aux hommes leurs devoirs. Relevons-les, afin d'en inspirer une authentique prédication sacerdotale : Nous trouvons en tout premier lieu celui de la prière (*Luc*, XVIII, 1 ; *Matth.*, VII, 7) ; le devoir de l'humilité intérieure et extérieure avec le rejet de toute sorte d'orgueil ou d'arrogance (*Luc*, XIV, 11 ; XVIII, 14 ; *Matth.*, XI, 29) ; le devoir de l'abnégation et du sacrifice ; le devoir de dompter ses passions (*Matth.*, V, 30) ; le devoir de porter sa croix

à la suite du Seigneur crucifié (*Luc,* IX, 23) ; le devoir de tendre vers la perfection (*Matth.,* V, 48) ; le grand devoir de l'amour du prochain, qui est semblable au premier et souverain commandement de l'amour de Dieu (*Matth.,* XXII, 39) ; le devoir de la soumission à l'Eglise et à l'autorité instituée par le Christ (*Matth.,* XVIII, 17 ; *Luc,* X, 16) ; le devoir de la sainteté et de l'indissolubilité du mariage ; la doctrine et le fait de la supériorité et de la prééminence de la virginité sur l'état de mariage (*Matth.,* XIX, 3-12) ; la doctrine sur le jugement de Dieu et la récompense que recevra tout homme selon ses œuvres (*Matth.,* VI, 4 ; VI, 18 ; XVI, 27 ; XXV, 34-36, 41-43) ; la doctrine de l'inépuisable miséricorde de Dieu qui pardonne les fautes et remet les peines tant que dure pour chacun sa vie d'ici-bas (*Luc,* XV, 1-7 ; 8-10 ; V, 20-24 ; *Ioan.,* XX, 23).

II. *Prédication de l'Eglise et prédication du prêtre*

La consigne donnée aux apôtres était très nette : enseigner que ce que le Christ avait enseigné et commandé (*Matth.,* XXVII, 20), être les témoins du Christ jusqu'aux extrémités de la terre (*Act.,* I, 8) après avoir été revêtus pour cela de la force de l'Esprit. Et cette assistance de l'Esprit de vérité, qui devait rappeler aux apôtres tout ce que le Christ leur avait appris (*Io.,* XIV, 28), est très caractéristique de l'idée que l'on doit se faire du magistère ecclésiastique et de la prédication de l'Eglise. Tout vient du don du Père, du message de vérité du Fils, de l'aide de l'Esprit.

Cette mission, l'Eglise y a été fidèle à travers les siècles : elle a su donner à tous les peuples le message unique, en s'adaptant aux circonstances de personnes, de temps et de lieux. La persécution ne l'a jamais empêchée de poursuivre son œuvre. Si comme son Maître, elle a connu et connaît la contradiction, il reste vrai que les puissances du mal ne prévaudront pas contre Elle (*Matth.,* XVI, 18).

A l'heure actuelle, l'orientation du ministère de la parole doit tenir compte de la nécessité pour l'Eglise de garder, dans son domaine propre cependant, le contact avec les sciences modernes, pour que leurs conquêtes n'échappent pas aux normes suprêmes de la destinée humaine. En même temps, l'Eglise doit veiller aux déviations possibles d'une « théologie nouvelle » (Enc. *Humani generis,* 12 août 1950), d'une morale de la situation (S. Office, 2 février 1956), de l'usurpation par les théologiens d'un rôle qui est, avant tout, celui du magistère officiel (Allocution aux cardinaux et évêques du 31 mai et 2 novembre 1954).

La pensée de l'Eglise sur un grand nombre de questions particulières de cette époque, on la trouvera dans les messages et discours pontificaux. L'encyclique *Sacra Virginitas* du 25 mars 1954 redresse des erreurs en une matière très importante, tout comme l'encyclique *Musicae sacrae* du 25 décembre 1955 corrige les opinions fausses sur l'indépendance de l'art.

C'est à ces sources sans cesse jaillissantes de la pensée de l'Eglise que la prédication sacerdotale doit aller puiser pour répondre à sa grave mission dans le monde. Elle doit être toute imprégnée de l'esprit du Christ et de l'esprit de l'Eglise.

E. B.

Allocution du 5 mars 1957 aux curés et prédicateurs de carême de Rome. — (*L'Osservatore Romano,* 6 mars 1957. — *La Doc. cath.,* 1957, col. 389-390).

Le Souverain Pontife reçoit chaque année, au début du carême, les curés de Rome et les prédicateurs. Ses allocutions comportent habituellement des consi-

dérations pastorales sur la situation religieuse de Rome et des directives plus générales sur le ministère apostolique.

Le discours du 5 mars dernier, dans sa première partie, traite des heureux effets de l'appel lancé il y a cinq ans, le 10 février 1952, aux fidèles de Rome pour une prise de conscience plus vive de leurs responsabilités apostoliques [1]. Mais le Souverain Pontife exprime aussi sa vive douleur de voir encore des Romains, continuant à se dire chrétiens, qui ne tiennent aucun compte des condamnations formelles de l'Eglise et de ses exhortations désespérées contre « les mouvements qui veulent la destruction du christianisme et attentent même à l'existence de la civilisation humaine ». Le Pape en vient ensuite à une protestation très ferme contre l'immoralité d'affiches placardées et de spectacles donnés à Rome :

« Dans un autre domaine, le visage de Rome Nous apparaît comme souillé dans ses traits les plus purs. Comme vous le savez, le Concordat entre le Saint-Siège et l'Italie (article premier, deuxième alinéa) prescrit que « en considération de la sainteté de la Ville éternelle, siège épiscopal du Souverain Pontife, centre du monde catholique et but des pèlerinages, le gouvernement italien aura soin d'écarter de Rome tout ce qui pourrait être contraire à ce caractère ». Peut-on dire que cette condition est remplie aujourd'hui? Nous avons la douleur de devoir répondre que non. Citons un seul exemple : tout récemment, un grand quotidien, non suspect de « cléricalisme », décrivait en un style coloré deux grandes affiches d'une pornographie grossière qui tapissaient ces jours derniers les murs des principales rues de Rome; il donnait même les mesures de l'une d'elles, large peut-être de 7 mètres et haute de 3 mètres, qui descendait jusqu'au trottoir. Qui pourrait dire quelles ruines provoquent dans les âmes, surtout celles des jeunes, de semblables images! Quelles pensées et sentiments impurs elles peuvent provoquer, combien elles contribuent à la corruption du peuple, en causant un grave dommage même à la prospérité du pays, qui a besoin d'une jeunesse saine, forte, éduquée aux plus nobles aspirations de la vertu! Ajoutez à cela les revues pornographiques exposées dans les kiosques, le cinéma immoral et même la télévision qui pénètre jusque dans l'intimité de la maison et y apporte souvent, comme on nous l'a fait connaître, des spectacles osés, propres à troubler profondément les consciences. C'est pourquoi, dans le peu d'espoir de rencontrer ailleurs une protection vraiment efficace, surtout après qu'aient été déclarées contraires à la Constitution certaines réglementations précédentes, il faut que les catholiques de Rome défendent par eux-mêmes les droits de la religion et des bonnes mœurs, et avec la collaboration d'autres personnes honnêtes de toutes tendances, mais soucieuses de la moralité publique, suscitent une énergique protestation de l'opinion publique, afin que cette réaction, en montrant quelle est la véritable « opinion commune », impose aux autorités compétentes une intervention nécessaire. C'est un service que Nous vous confions spécialement à vous, prédicateurs et pasteurs d'âmes, et qui vous méritera la reconnaissance de ceux qui veulent le vrai bien du peuple romain. »

Cet appel du Souverain Pontife au Concordat du 11 février 1929 porte sur un plan plus élevé une question juridique vivement discutée en Italie ces dernières années. La réaction contre le régime fasciste de censure a fait porter, dès 1946, un décret rétablissant la liberté de la presse et autres moyens de diffusion. Toutefois, ce décret prévoyait que le Procureur de la République pourrait, sur dénonciation, faire retirer les livres, périodiques et affiches « contraires au sentiment commun, par leur caractère licencieux ».

La Constitution italienne de 1948, dans son article 21, a sanctionné la pleine liberté de la presse. Or, la loi de police et de sûreté émanant du régime fasciste

1. *N.R.Th.*, 1952, p. 420.

— art. 113 — subordonnait à une autorisation préalable des autorités la distribution et l'affichage dans des lieux publics d'écrits et de dessins.

Un conflit surgissait entre cette prescription et l'article 21 de la Constitution. La Haute Cour de Justice en juin 1956 a aboli cet article 113 de la loi de police, le déclarant contraire à la charte républicaine, sans vouloir pour autant empêcher une autre forme de réglementation des abus. Le gouvernement actuel n'a pas pu jusqu'ici obtenir des Chambres l'approbation d'un projet de loi disciplinant la liberté des publications dans l'esprit de la Charte.

Par ailleurs, le Procureur de la République a été saisi par un groupe de citoyens soucieux de la moralité publique d'une demande d'interdiction des affiches incriminées. La lutte donc se poursuit. La ferme protestation du Souverain Pontife, son appel à une campagne d'opinion a provoqué une grande agitation dans la presse d'extrême gauche. Celle-ci a dénoncé une fois de plus l'immixtion de l'Eglise dans les affaires de l'Etat. Le périodique *Il mondo* a été jusqu'à organiser les 6 et 7 avril un conventicule qui s'est prononcé pour l'abolition du Concordat et l'instauration d'un régime de nette séparation entre l'Eglise et l'Etat en Italie [2].

Le Souverain Pontife aborde ensuite une dernière question qui le préoccupe vivement : le manque de vocations sacerdotales pour le diocèse :

« Rome a un besoin urgent de prêtres, et, alors que l'accroissement démographique devient de plus en plus rapide, que l'immigration s'intensifie et que grandissent les besoins des âmes, le nombre des jeunes qui entrent au Séminaire et montent à l'autel devient de plus en plus insuffisant. »

Dans la seconde partie de son allocution, le Pape propose certaines réflexions à propos de la parabole du Semeur. « *Le champ c'est le monde* » (*Matth.*, XIII, 38). S'il est vrai que dans certains textes de saint Jean, « le monde » désigne l'esprit d'opposition à Dieu, il en est d'autres cependant où il faut l'entendre de toute l'humanité. C'est le champ très vaste qui s'ouvre devant les semeurs de la bonne parole. Il y a de bonnes terres, qui attendent une semence abondante de vie.

« *La semence, c'est la parole de Dieu* » (*Luc*, VIII, 11).

« Conscient des besoins urgents de Notre temps, Nous cherchons à Nous prodiguer, dans la mesure de Nos faibles forces, afin que celui qui vient vers Nous retourne chez lui, à son atelier, à son école, à son étude, porteur dans son cœur de la certitude que seul Jésus peut finalement faire renaître dans le monde les fleurs de l'espérance et les fruits de la charité. »

Le Pape demande aux prêtres de se prodiguer, avec courage et hardiesse s'il le faut, avec persévérance aussi, pour atteindre les enfants, les adolescents, les jeunes, les adultes. A tous, il faut prêcher Jésus-Christ, fondement unique de l'ordre et de la vie morale.

Tout en reconnaissant la réelle utilité de la grande prédication, de carême par exemple, il souligne l'importance de l'instruction régulière donnée à la messe dominicale. Dans sa répétition même, pourvu qu'elle vienne du cœur et aille aux cœurs, cette prédication dominicale trouve une efficacité infaillible.

« *C'est Dieu qui cultive* ». Quelle que soit la part de l'ouvrier apostolique dans la diffusion du bon grain, jamais il ne faut perdre de vue que c'est Dieu qui le fait croître et seul conduit la moisson à maturité.

E. B.

---

2. *L'Osservatore Romano*, 10 avril 1957. On trouvera dans les numéros des 9, 10, 15, 16, 17, 18-19 mars une série d'articles réfutant les accusations de la presse anticléricale et justifiant, au point de vue juridique, l'intervention du Pape.

Bibliographie

ECRITURE SAINTE

NOUVEAU TESTAMENT

J. Jeremias. — *Jesu Verheissung für die Völker.* Franz Delitzsch-Vorlesungen 1953. Stuttgart, Kohlhammer, 1956, 24 × 16 cm., 69 p. Prix : 7,80 marks.

— *Jésus et les païens.* Coll. Cahiers théologiques, 39. Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1956, 24 × 16 cm., 72 p. Prix : 4,70 frs.

Cahier théologique protestant qui veut être à la fois une étude néotestamentaire et une contribution à la théologie de la mission chrétienne. Il est d'une grande clarté et s'inspire d'un sens religieux élevé. Le problème étudié est l'étrange opposition entre l'attitude de Jésus durant sa vie, semblant réserver sa mission et celle de ses apôtres aux seuls Juifs à l'exclusion des païens, et les annonces formelles par le Maître d'une participation future des païens à l'appel du salut. C'est l'objet des deux premiers chapitres. I : « Trois constatations négatives » : Jésus porte un jugement sévère sur le prosélytisme juif (*Mt.,* XXIII, 15) ; Jésus a, de son vivant, interdit à ses disciples d'annoncer l'évangile aux païens (*Mt.,* X, 5 suiv. ; X, 23 ; mais cfr, contra, *Mc,* XIII, 10 et XIV, 9 et parall., que l'auteur veut interpréter non pas dans un sens de prédication missionnaire, mais d'annonce eschatologique ; cfr aussi, contra, *Mt.,* V, 13 ; 14 ; X, 18 ; XXI, 43 ; XXII, 9 suiv., qui sont expliqués comme interprétation de Matthieu) ; Jésus a borné sa propre activité à Israël (*Mt.,* XV, 24 ; mais les 3 miracles en faveur de païens ? l'initiative n'est pas prise par Jésus ; ce sont comme des « exceptions » arrachées à la bonté du Maître). *Chapitre II* : « Trois constatations positives » : Jésus écarte la haine de l'attente eschatologique (il rejette tous les sentiments nationalistes haineux ; toute attente messianique marquée d'idées nationales de vengeance) ; Jésus promet aux païens la participation au salut (l'auteur parcourt les nombreux textes dans ce sens) ; l'œuvre salvatrice et la souveraineté de Jésus s'étendent aussi aux païens). *Ch. III* : La solution est cherchée par l'auteur dans le sens d'une réalisation *eschatologique* de l'appel des Gentils, selon la prédiction d'*Isaïe,* II, 2 suiv. et de *Michée,* IV, 1 s. : « Il arrivera, dans la suite des temps, que la montagne de la maison de l'Eternel sera fondée sur le sommet des montagnes, qu'elle s'élèvera au-dessus des collines, et *que toutes les nations y afflueront* ». L'auteur s'inspire ici des travaux de A. B. Sundkler ; il s'efforce de replacer les paroles de Jésus annonçant l'appel des païens dans le cadre de cette prédiction d'Isaïe et autres textes apparentés de l'Ancien Testament ; mais il reconnaît que cette « fin des temps » s'ouvre par la mort et la résurrection de Jésus. On peut admettre avec lui que le Christ a mis ses paroles annonçant la vocation des Gentils dans le cadre de cette prévision eschatologique acceptée en Israël ; mais la pensée du Maître, dépassant le temps, savait (et voulait) qu'au moment venu ces annonces prophétiques, fidèlement conservées, éclaireraient ses apôtres sur leur devoir de les réaliser par l'apostolat missionnaire.

J. Levie, S. J.

O. Cullmann. — *Dieu et César.* Le procès de Jésus. Saint Paul et l'Autorité. L'Apocalypse et l'Etat totalitaire. Coll. Civilisation et christianisme. Paris-Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1956, 18 × 13 cm., 122 p. Prix : 5,70 frs s.

— *Der Staat im Neuen Testament.* Tubingue, J. C. B. Mohr, 1956, 22 × 14 cm., VII-84 p. Prix : 9 marks.

Cette étude exégétique a formé l'objet des « Hewett Lectures » données par M. Cullmann en avril 1955 en Amérique ; elle paraît en langue anglaise chez Ch. Scribner's Sons à New York ; l'auteur, professeur à Bâle et à Paris, a tenu à la rédiger également en allemand et en français. Elle se distingue par une remarquable clarté, la progression logique de l'exposé, l'effort de synthèse théologique nuancée, le caractère personnel des exégèses particulières. On pourra n'être pas toujours d'accord avec chacune d'elles, par exemple avec l'interprétation de la réponse de Jésus au grand prêtre (*Mc,* XIV, 61 parall.), p. 31 (éd. française) ; de la parole de Jésus aux femmes de Jérusalem (*Luc,* XXIII, 28-30), p. 51 ; avec l'exégèse des « exousiai » (de *Rom.,* XIII, 1 suiv.), que l'auteur défend avec tant de conviction dans l'appendice de son livre, p. 97-120, et d'autres textes encore. Les exégètes catholiques suivront difficilement M. Cullmann dans son interprétation de la psychologie de Jésus, en présence de l'idéal humain des zélotes juifs, p. 20-21 et p. 43, comme si sa nette réaction d'opposition avait été précédée d'une réelle lutte de conscience. Mais tous admireront la finesse pénétrante d'autres exégèses telles que *Mc,* XII, 13 « rendre à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu » (p. 38-40) ; la netteté des conclusions synthétiques sur la position de Jésus envers l'Etat, p. 55-60 ; la valeur permanente et l'actualité des thèses de l'auteur, s'exprimant par exemple p. 89-90.

Voici les lignes essentielles du volume. Une brève introduction précise le problème, en fonction de l'eschatologie chrétienne, tel qu'il a été vécu dès l'origine. La position chrétienne est complexe ; « elle a sa source dans un dualisme chronologique, dans la conviction chrétienne primitive que la fin est déjà accomplie depuis la venue du Christ, mais que, cependant, l'achèvement est encore attendu tant que le cadre du monde présent subsiste » (p. 7). « L'Etat apparaît comme une donnée « provisoire ». Aussi ne trouvons-nous nulle part, dans le Nouveau Testament, un rejet de principe de l'Etat comme tel, mais nulle part non plus une acceptation sans critique, comme si l'Etat comportait un caractère absolu, définitif » (p. 7). Cette position complexe du Christianisme à l'égard de l'Etat, l'auteur va s'efforcer de la mettre en lumière dans les chapitres successifs de son livre, tous fondés exclusivement, non pas sur des raisonnements philosophiques ou politiques, mais sur des textes et des faits du Nouveau Testament.

I. *Jésus et le mouvement de résistance antiromain des zélotes.* Dès l'origine, la conception chrétienne de l'Etat s'écarte radicalement de la conception juive. L'idéal juif est théocratique. « L'Evangile ne connaît pas de confusion entre le Royaume de Dieu et l'Etat, comme c'est le cas pour l'idéal théocratique du judaïsme. Tout au contraire, il s'oppose à cet idéal théocratique avec autant de force qu'aux prétentions totalitaires de l'Etat romain » (p. 12). Et l'auteur montre très bien que le récit évangélique de la tentation implique un rejet formel de toute conception terrestre du Royaume de Dieu : « c'est le diable qui offre à Jésus la domination du monde » (p. 12). Jésus, par toute son attitude, rejette aussi bien le point de vue des Sadducéens, les « collaborationnistes de ce temps-là » qui « approuvaient entièrement la domination romaine et renonçaient à toute espérance du Royaume de Dieu » que la solution théocratique des Pharisiens qui « identifiait l'Etat avec la communauté juive », et tout particulièrement de l'aile extrême du parti de résistance anti-romain, les zélotes, qui prêchait la guerre sainte pour parvenir à cet idéal théocratique (p. 13). Un vif intérêt du chapitre est que les paroles et les actes de Jésus sont concrètement replacés dans cette atmosphère nationaliste sévissant alors en Israël.

Jésus choisit ses disciples dans tous les groupes en Israël ; il appela à lui un « publicain » Matthieu, collaborateur de la domination romaine, mais aussi des zélotes, farouchement hostiles à Rome : Simon, le zélote (*Lc,* VI, 15 ; *Act.,* I, 13) ; M. Cullmann se demande si Iscariot ne serait pas une transcription sémitique du latin « sicarius », ce qui ferait aussi de Judas un zélote ; il serait porté à adjoindre aux mêmes zélotes Pierre et les fils de Zébédée, pour des raisons du reste fort conjecturales. Leurs sentiments nationalistes, déçus par l'attitude de Jésus se refusant nettement à l'idéal théocratique terrestre d'Israël, expli-

queraient la désertion et la trahison de Judas, le désarroi et la fuite des disciples au moment de l'arrestation, l'égarement de Pierre...

L'auteur alors étudie successivement les paroles et actes de Jésus à l'égard de l'autorité romaine et retrouve chez lui la double attitude qu'il considère comme caractéristiquement chrétienne : d'une part « Jésus ne considère pas l'Etat comme une donnée divine dernière; d'autre part, il l'accepte et rejette radicalement toute tentative de le renverser » (p. 21-22). Il serait trop long d'énumérer ici un à un ces divers textes; nous n'admettrions guère pour notre part l'interprétation des « violents » de *Mt.*, XI, 12 et *Lc*, XVI, 16 comme se rapportant aux zélotes et désavouant leur action; mais l'attitude de Jésus se dégage bien de l'ensemble des interprétations : il situe son idéal nettement au-dessus de ces antagonismes nationaux, si profonds en Israël. L'exégèse de *Mc*, XII, 17 et parallèles nous semble particulièrement heureuse et juste, p. 37-40 : « ce serait une erreur d'interpréter cette réponse, comme si elle mettait Dieu sur le même plan que l'empereur ». Jésus « reconnaît seulement que l'Etat, dans son domaine, peut réclamer ce qui lui revient : l'argent, l'impôt » : et M. Cullmann y soupçonne une certaine ironie fondée sur ce que Jésus dit ailleurs de l'argent : « Mammon ». « Le 'Mammon' appartient à l'empereur, il y a fait frapper son image. Par conséquent, il peut l'avoir! Mais qu'on rende à Dieu ce qui est *sa* propriété, ce qu'il nous a donné, c'est-à-dire tout, corps et âme ». « La parole de *Mc*, XII, 17, signifie aussi implicitement ceci : ne donnez pas à l'empereur *davantage* que ce qui lui est dû! Ne lui donnez pas ce qui est à Dieu ». « Ainsi, se trouve clairement définie dans sa dualité parfaitement conséquente toute la position de Jésus à l'égard de l'Etat; l'Etat n'a rien d'absolu, il a cependant le droit de réclamer ce qui est nécessaire à son existence, mais pas davantage. Toute prétention totalitaire de l'Etat est, par là, rejetée » (p. 39-40).

On voit, par ce résumé détaillé du ch. I et par les citations des formules de l'auteur, les caractères essentiels de son exposé, sa méthode de recherche, la netteté de ses conclusions. Il serait intéressant de parcourir de même le ch. II : *« La condamnation de Jésus par l'Etat romain* : relevons du moins les principaux points traités : l'affirmation de la conscience messianique de Jésus; l'interprétation du secret messianique; l'explication de l'entrée solennelle de Jésus à Jérusalem; l'exégèse de la réponse au grand prêtre lors du procès; la responsabilité respective des Juifs et des Romains dans la condamnation de Jésus, responsabilité juridique des Romains, morale des Pharisiens; le sens politique de la condamnation de Jésus par les Romains (comme zélote).

L'auteur expose avec grande clarté p. 55-60 ses conclusions quant à l'application chrétienne actuelle des préceptes et exemples de Jésus. Nous y renvoyons nos lecteurs. L'essentiel est dans la distinction entre le caractère temporel de l'Etat et le caractère éternel du Royaume. L'attente du Royaume « implique que les chrétiens acceptent... ce que Paul appelle le « schéma du monde présent », ce cadre dont fait partie l'Etat,... comme expression provisoire de la volonté de Dieu et et que c'est à l'intérieur de ce cadre qu'ils travaillent pour le Royaume de Dieu. Leur attitude critique à l'égard de l'Etat ne saurait donc passer pour un manque de loyalisme. Bien des persécutions auraient pu être évitées si l'Etat s'était efforcé de comprendre ce point de vue » (p. 59).

La même enquête se poursuit : ch. III : *Paul et l'Etat*; l'attitude de Paul est foncièrement la même, inspirée du même dualisme; et, malgré la terrible identification de la Bête avec l'empire romain, le ch. IV : *L'Etat dans l'Apocalypse johannique* aboutit à de semblables résultats.

D'intéressantes conclusions, p. 95-96, précisent la façon dont M. Cullmann, à la lumière des textes étudiés, comprend les devoirs respectifs de l'Eglise et de l'Etat : *de l'Eglise* : rester fidèle à la perspective eschatologique du Nouveau Testament : l'Eglise a régulièrement adopté une attitude fausse à l'égard de l'Etat lorsqu'elle a cessé de vivre le dualisme temporel dont nous avons parlé...; ou bien elle a essayé alors de prendre la place de l'Etat; ou bien elle a accepté comme allant de soi et étant légitime tout ce que l'Etat faisait; *devoirs de l'Etat* : d'abord connaître ses limites; ensuite faire effort pour comprendre ce qu'il peut comprendre de l'attitude de ses sujets chrétiens.

On voit l'intérêt, l'originalité et l'actualité de ce travail, exclusivement fondé sur les textes du Nouveau Testament; il est permis de penser cependant qu'en

pareil sujet la base des textes inspirés, seule utilisée par l'auteur, n'empêche pas, en respectant toutes leurs données, d'étudier aussi la question à la lumière de la raison humaine, éclairée par l'analogie de la foi et réfléchissant sur les conclusions de la foi; la révélation divine du Verbe Rédempteur ne supprime pas l'œuvre du Dieu Créateur qui a fait la raison humaine capable de résoudre progressivement les problèmes humains et de scruter respectueusement les conséquences humaines de la révélation. J. Levie, S. J.

O. Cullmann. — *Urchristentum und Gottesdienst.* Coll. Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments, 3. 3e édit., Zurich, Zwingli-Verlag, 1956, 21 × 15 cm., 120 p. Prix : 8,50 frs suisses.

Troisième édition d'un ouvrage de M. Oscar Cullmann qui a, lors de son apparition, suscité un très vif intérêt. Les deux parties essentielles qui le constituent ont été adaptées en langue française. La première « Le culte dans l'Eglise primitive » a paru dans les « Cahiers théologiques de l'actualité protestante » et a été présentée dans la *N.R.Th.*, en 1947, p. 763; le P. Daniélou lui a consacré une longue étude dans « Dieu vivant », cahier 7, 1946, p. 135-138. La seconde partie « Les sacrements dans l'évangile johannique » a paru dans les « Etudes d'histoire et de philosophie religieuses » de Strasbourg et a été analysée dans la *N.R.Th.* en novembre 1952, p. 987-988. Nous avons dit (*N.R.Th.*, 1950, p. 1102-1103) les changements apportés par M. Cullmann dans la 2e édition allemande (1950); la 3e édition ne comporte pas de modifications importantes; l'auteur espère plus tard y ajouter encore un ou plusieurs chapitres sur les indications relatives au culte chrétien dans les autres écrits du Nouveau Testament, surtout dans les épîtres de S. Jean et l'Apocalypse. J. Levie, S. J.

Cl. Tresmontant. — *Saint Paul et le mystère du Christ.* Coll. Maîtres spirituels, 5. Paris, Edit. du Seuil, 1956, 18 × 12 cm., 192 p., nombr. illustr.

Petit volume d'une densité et d'une profondeur remarquables. Il suit la vie de saint Paul, de son origine à Tarse à sa mort à Rome, mais en y insérant, aux moments opportuns, les points essentiels de sa théologie, repensés et mis en valeur selon toute leur portée vitale et religieuse. Immédiatement après la conversion de l'Apôtre est placée la première synthèse de sa théologie : *Dessein et plan de l'œuvre de Dieu. L'économie du mystère*; elle s'étend de la p. 40 à la page 83, mêlant étroitement les textes de Paul et le commentaire explicatif de l'auteur destiné à marquer la signification actuelle, la portée définitive et éternelle de la doctrine de l'Apôtre; certaines pages de cette synthèse, p. ex. 48-50, 51-53, d'autres encore, sont d'une fermeté et d'une vérité particulièrement expressives : elles apparaissent à la fois apologétique très moderne et interprétation pénétrante de la pensée foncière de Paul. L'auteur passe alors à une nouvelle section : *Paul, co-ouvrier de Dieu.* Selon la même méthode, les textes des Actes des Apôtres et des épîtres de Paul sont habilement insérés dans l'exposé; des notes théologiques remettent les événements dans le cadre du plan divin, tel que nous le manifeste notre foi : ce sont par exemple (p. 98-105) « Israël et les Nations »; « La Loi »; « Le Schisme » (les deux manières dont l'expansion du salut d'Israël aux nations pouvait se réaliser et le refus d'Israël de reconnaître son Messie aboutissant à la scission entre l'Israël de la chair et l'Israël de la foi); p. 113-120 : La Justice par la Foi; p. 146-159 : l'Evangile de Paul : l'être-dans-le-Christ; l'être-avec-le-Christ; l'Eglise Corps du Christ; l'inhabitation de l'Esprit Saint; l'Agapè; et, après le récit de la mort de Paul, le volume s'achève p. 185-186 par : « Le Christ tout en tous » et par l'attitude d'attente de tout chrétien « Marana-tha; viens Seigneur ». Paraissant dans la collection « Maîtres spirituels », le livre est très élégamment présenté, orné, presque à chaque page, de gravures ou dessins empruntés à l'art chrétien et illustrant la vie de saint Paul. Ce volume sera très éclairant et très bienfaisant pour tous ceux qui désirent revivifier leur foi par le retour aux sources premières du Christianisme.
J. Levie, S. J.

A. Brunot. — *Le génie littéraire de saint Paul.* Coll. Lectio Divina, 15. Paris, Edit. du Cerf, 1955, 23 × 14 cm., 252 p. Prix : 750 frs.

Le lecteur qui aborde ce travail se sent au début déconcerté par plusieurs de ses aspects : Plan plutôt artificiel, extrinsèque, dans lequel les observations et remarques sont cataloguées comme dans un fichier : quatre grandes sections : intelligence, volonté, sensibilité, imagination; et subdivisions du même genre; pour l'intelligence : I. Intuition et déduction; II. Profondeur et vigueur; III. Fidélité et originalité; IV. Réalisme et optimisme. — Abondance, voire même diffusion de l'exposé, avec généralisations abstraites, phrases sentimentales et citations nombreuses, qui relèvent plus du genre oratoire que de l'exposé scientifique. — Caractère trop découpé, trop analytique, de l'exposé; on voudrait souvent voir étudier plus attentivement la connexion psychologique entre les phénomènes littéraires présentés, plutôt que d'en recevoir, complète et successive, l'énumération... — Mais le lecteur qui passe au-dessus de ces difficultés et consent à régler son allure sur celle de l'auteur découvrira avec joie la grande richesse des observations rassemblées dans ce volume. Une des plus justes, et fréquemment marquées (p. ex. p. 77; p. 226; p. 228), est l'étroite connexion entre le style de Paul et son expérience religieuse personnelle; c'est la racine de la sincérité foncière de son génie littéraire. — On glanera de page en page maintes formulations heureuses, p. ex. p. 36 suiv. de pénétrantes remarques sur le sens des mots chez S. Paul : « Le sens qu'il a en vue s'entoure d'un halo aux limites imprécises... Il ne peut penser à une chose sans qu'il entende résonner ses harmoniques. Pour lui, le sens d'un mot est comme un caillou jeté dans un lac : il forme des cercles qui s'élargissent indéfiniment » : et la remarque est précisée par quelques exemples bien choisis. — P. 51 : « Paul est un génie impatient. Il est toujours pressé. Il a toujours beaucoup à dire, et il voudrait pouvoir tout exprimer d'un seul coup... Chez lui tout s'imbrique, s'entremêle, se compénètre ». — P. 227 : « Nous ne croyons pas nous tromper en définissant le génie de Paul comme étant une *logique passionnée,* c'est-à-dire l'alliance de facultés de synthèse très rares avec un feu intérieur ». A plusieurs reprises, le P. Brunot rapproche, et à bon droit, saint Paul de Pascal p. ex. p. 215 : « Peut-être, dans l'histoire des littératures, ne trouve-t-on pas un autre écrivain qui allie une imagination aussi dramatique à une telle rigueur de logique, si ce n'est Pascal, si proche de Paul par le génie et par le cœur ». — Naturellement, il y a des observations qui seront discutées : nous ne sommes pas, pour ce qui nous concerne, convaincu de la vérité du schéma ABA' que l'auteur croit discerner p. 41-49 dans le mode de développement de la pensée chez Paul. — Reste à conclure que le travail du P. Brunot, personnel, bien informé, pénétrant, apporte une très utile contribution à l'intelligence de saint Paul. J. Levie, S. J.

W. Schmithals. — *Die Gnosis in Korinth.* Eine Untersuchung zu den Korintherbriefen. Coll. Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, Neue Folge, Heft 48. Goettingue, Vandenhoeck & Ruprecht, 1956, 24 × 16 cm., 257 p. Prix : 22,40 marks.

Ce travail dépasse singulièrement son titre. En cherchant à caractériser les idées doctrinales des adversaires de Paul à Corinthe, M. Schmithals a été amené à proposer des hypothèses nouvelles sur la structure même des deux épîtres aux Corinthiens et à modifier plus d'une interprétation courante des textes pauliniens, en considérant ceux-ci comme provoqués par des erreurs précises de l'hérésie gnostique. Nous ne pouvons entreprendre d'exposer et de discuter ici les multiples assertions de l'auteur, qui unit une réelle et pénétrante ingéniosité critique à une assurance sereine en chacune de ses conclusions; ce ne serait possible que dans un long article ou au mieux dans le cadre d'un commentaire des deux épîtres aux Corinthiens. Nous nous bornerons à signaler aux exégètes les deux thèses centrales de ce volume, qui apparaissent plus nouvelles et par là doivent retenir leur attention.

D'abord la composition des deux épîtres aux Corinthiens. L'auteur croit que

les deux épîtres aux Corinthiens, telles que nous les possédons, représentent une combinaison, réalisée à Corinthe dès l'origine, dès la formation du *Corpus paulinum*, de *six* épîtres de Paul. La 1re épître réunit les deux épîtres les plus anciennes; la première en date (qu'il appelle A) contiendrait : *II Cor.*, VI, 14-VII, 1; *I Cor.*, IX, 24-X, 22; VI, 12-20; XI, 2-34; XV; XVI, 13-24. La seconde (B) serait constituée par *I Cor.*, I, 1-VI, 11; VII, 1-IX, 23; X, 23-XI, 1; XII, 1-XIV, 40; XVI, 1-12. La 2e aux Corinthiens réunirait quatre lettres *(C, D, E, F)*, écrites durant le pénible conflit avec Corinthe, et que l'auteur croit pouvoir distinguer avec la même précision. Il s'efforce alors, p. 22-34, de reconstituer le cours des événements dans le cadre de ces six lettres rangées par ordre de date, de A à F.

Ensuite la nature de l'hérésie que Paul combat chez les Corinthiens. C'est déjà, d'après M. Schmithals, une hérésie gnostique nettement caractérisée. D'après les répliques et objections de Paul, il s'efforce de préciser les diverses manifestations des deux traits propres à cette hérésie : la conception gnostique de l'être et du monde; la mythologie. Christologie gnostique posant une séparation foncière entre le Christ pneumatique et l'homme qu'est Jésus, qui permet aux adhérents de conclure sans scrupule à l'Anathema Iesu de *I Cor.*, XII, 3. Dualisme moral foncier dans le monde, non pas en vertu d'une faute humaine, mais en fonction même de la constitution originelle de l'univers. Mépris de la chair qui comporte aussi bien une conception toute spirituelle de l'être qu'un libertinisme moral sans entrave. L'auteur poursuit ainsi l'analyse serrée des textes de Paul, dans le cadre de sa reconstitution des six lettres successives, comme un corps à corps, du début à la fin, avec l'opposition gnostique. Cela fait apparaître plus d'une fois sous un jour nouveau diverses affirmations de Paul; cela suscite aussi à maintes reprises chez le lecteur de franches réactions de doute ou d'opposition. Bref, une étude très personnelle, souvent unilatérale, mais qu'il sera impossible de considérer comme négligeable. J. Levie, S. J.

L. Cerfaux et J. Cambier, S.D.B. — *L'apocalypse de saint Jean lue aux chrétiens*. Coll. Lectio Divina, 17. Paris, Edit. du Cerf, 1955, 23 × 14 cm., 238 p.

Deux traits, très personnels, caractérisent d'emblée ce commentaire de l'Apocalypse. D'abord pour comprendre et pour faire comprendre la pensée et les mots du voyant, les auteurs ont tâché de le lire et de le faire lire à travers les textes de l'Ancien Testament qui ont inspiré sa rédaction. Chaque passage de l'Apocalypse, interprété ici, est régulièrement précédé de plusieurs passages de l'Ancien Testament dont les idées et les images semblent se retrouver chez Jean et le commentaire se fonde en premier lieu sur ces parallèles. Ensuite, on a volontairement évité de clarifier, selon notre goût occidental, ce génie essentiellement sémitique; on a laissé à l'œuvre ce caractère d'évocation générale, de suggestion imprécise mais éclatante, d'imagination tumultueuse dominée par l'Ancien Testament, qui s'y manifeste; de ces deux points de vue, les exégètes seront vivement intéressés par ce travail. Ce n'est pas à eux cependant qu'il est principalement destiné : c'est avec tous les chrétiens que les auteurs veulent lire l'Apocalypse. Ils mettent leur lecteur, d'emblée, sans introduction (les « vues d'ensemble » viennent à la fin du volume, p. 200-235) devant le ch. I de l'Apocalypse : en tête trois textes de Daniel, deux d'Ezéchiel, deux d'Isaïe; puis une traduction qui vise à être aussi littérale que possible, pour mieux retrouver le style propre de l'original; quelques notes au bas des pages expliquent les mots ou phrases plus difficiles; enfin deux pages marquent les caractères littéraires et la leçon du chapitre. Et la même méthode sera continuée de section en section jusqu'aux « Vues d'ensemble » de la fin. Naturellement, en cours de route, les auteurs auront à prendre position en maintes questions discutées entre exégètes; ils le feront franchement, simplement, mais sans aucune allusion aux controverses; pas un nom d'exégète n'est cité dans tout le livre, sauf dans l'introduction p. 9, trois commentaires et une traduction auxquels les auteurs disent avoir plus d'obligation. Les auteurs sont seuls avec le Chrétien qui lit la Bible et avec les textes inspirés des deux testaments.

Reste, pour caractériser le volume, à lui demander quelques conclusions, tirées

des « Vues d'ensemble » de la fin. La construction littéraire de l'Apocalypse est jugée très « artificielle ». « Le plan définitif de l'ouvrage s'est fixé peu à peu ». Le voici : « après le prologue, une introduction qui concerne les intérêts immédiats des Eglises : l'apparition du Fils de l'homme et les lettres particulières aux sept Eglises » (I, 12-III, 22). Ensuite « l'Apocalypse proprement dite qui se divise... en deux grandes parties : une première que nous appellerions l'apocalypse classique » (les tribulations eschatologiques de la fin des temps : IV, 1-IX, 19) : « une deuxième qui vise les destinées de l'Eglise (apocalypse de l'Eglise) » (XII, 1-fin) ; ces deux parties se recouvrent plus d'une fois ; on pourrait aussi bien parler « d'une seule apocalypse qui se développe en deux vagues successives ». — Très suggestives apparaissent les deux synthèses consacrées aux *images de l'Apocalypse* (les emprunts à l'Ancien Testament et les modes très libres d'adaptation à la situation chrétienne : p. 207-218) et à la *vision religieuse de l'histoire, révélation de l'Apocalypse* (p. 218-231). La *perspective essentielle* de l'Apocalypse est que « la victoire définitive a été remportée par le sacrifice de l'Agneau et par ceux qui acceptent de se blanchir dans son sang ». On pourra n'être pas toujours d'accord avec toutes les interprétations de ce commentaire ; nous serions porté, pour notre part, à reconnaître plus d'unité dans le plan de l'Apocalypse ; mais personne ne pourra négliger les richesses contenues dans ce solide commentaire. J. Levie, S. J.

H. von Soden. — *Urchristentum und Geschichte.* Gesammelte Aufsätze und Vorträge, hrsg. v. H. von Campenhausen. Band 2. *Kirchengeschichte und Gegenwart.* Tubingue, J. C. B. Mohr, 1956, 23 × 16 cm., VI-304 p. Prix : 19,50 marks broché ; 23 marks relié.

Les amis de Hans von Soden (fils de l'exégète bien connu Hermann von Soden), professeur d'histoire de l'Eglise et d'exégèse du Nouveau Testament, décédé en 1945, ont voulu perpétuer son souvenir par la publication de ses principaux articles, dispersés en de nombreuses revues. Le premier volume : « Grundsätzliches und Neutestamentliches » a paru en 1951 ; nous l'avons analysé dans la *N.R.Th.*, 1951, p. 881-882. Le second volume est publié en 1956 et réunit les articles d'histoire de l'Eglise et d'actualité ecclésiastique. Hans von Soden fut toujours, dans le protestantisme contemporain, profondément attaché à l'idée d'église, à l'efficacité de son action sur les fidèles, à la nécessité de son influence sur la civilisation moderne. C'est ce que manifestent des études telles que : « Die christliche Mission in Altertum und Gegenwart », « Unsere Pflicht zur Kirchenpolitik », « Der Dienst des Staates und der Kirche an der Volksgemeinschaft » et d'autres encore dans le même sens. A l'histoire ecclésiastique proprement dite se rattachent une étude sur « Augustin, père de l'Eglise d'Occident », une très intéressante synthèse de vulgarisation retraçant les grandes étapes de « l'histoire de l'Eglise ancienne en Afrique du Nord » (domaine préféré des études spéciales de Hans von Soden), deux travaux sur Luther. Les exégètes catholiques seront particulièrement intéressés par un article (publié ici pour la première fois) sur l'encyclique « Divino afflante Spiritu » de Pie XII (p. 177-194) : celle-ci est d'abord très objectivement et longuement résumée ; ses qualités de compréhension intellectuelle et de volonté de progrès scientifique sont reconnues et mises en relief ; mais, après avoir rappelé les réponses de la Commission biblique et ce qu'il considère comme lacunes dans l'encyclique, Hans von Soden oppose les deux conceptions protestante et catholique de la Bible : « L'Eglise catholique, dit-il, veut par sa propre autorité garantir et protéger l'autorité de la Bible ; l'Eglise protestante s'abandonne à la Bible, aussi bien à son interprétation scientifique qu'à son esprit qui inspire la foi ». Il serait intéressant de discuter ces dernières pages de l'article, dans les mêmes sentiments iréniques que manifeste son auteur. J. Levie, S. J.

JUDAISME

K. Schubert. — *Die Religion des nachbiblischen Judentums.* Fribourg-en-Br., Vienne, Herder, 1955, 23 × 15 cm., VIII-244 p. Prix : 78 S.

Le livre de M. K. Schubert se présente comme un manuel de vulgarisation. Il en a les qualités : exposé clair et logiquement ordonné des aspects essentiels de la religion juive post-biblique ; présentation intelligible à tous, ne s'arrêtant pas aux questions controversées et aux problèmes spéciaux ; les notes, assez nombreuses, sont reléguées en fin de volume, de même que les indications bibliographiques. Le volume avait été rédigé en 1re édition pour une collection hollandaise : « De Godsdiensten der Mensheid » ; cela a imposé à l'auteur plusieurs limitations : renoncer à décrire le légalisme juif et sa liturgie pour se borner à l'aspect doctrinal de la religion. Les notes ne figurent que dans l'édition allemande. L'exposé est plutôt analytique, parfois plus vague et plus général qu'on ne l'eût désiré. La bibliographie ne vise pas à être complète ; elle est surtout destinée à permettre au lecteur profane d'enrichir son information. On regrettera certaines lacunes, p. ex. de l'ouvrage du P. Lagrange : « Le judaïsme avant Jésus-Christ ». Le volume se divise en trois grandes parties : I. *Le judaïsme dans l'antiquité* (p. 1-100) : description des traits essentiels de la religion juive depuis l'exil ; développement et caractères de la tradition rabbinique ; hellénisme juif ; doctrines essentielles de ce judaïsme des derniers siècles avant le Christ ; courants religieux juifs au temps de Jésus-Christ (on appréciera, p. 73-80, le développement donné à la doctrine essénienne à la lumière des documents de Qumrân) ; la gnose juive. Cet exposé du judaïsme post-exilien rendra service aux étudiants, comme première initiation à des travaux plus approfondis, tels que ceux du P. Bonsirven. II. *Le judaïsme au moyen âge* : présentation de certaines personnalités qui ont alors exercé une grande influence sur la pensée juive, comme le Juif égyptien Sa'adja ben Joseph Gaon au Xe siècle ; les philosophes juifs espagnols Salomo ben Jehuda ibn Gabirol (Avicebron) au XIe siècle et Jehuda ben Samuel Halewi au début du XIIe siècle ; Moïse Maïmonide (XIIe siècle), etc. ; les doctrines de la Cabale. III. *Le judaïsme moderne.* Il commence lors de l'expulsion des Juifs d'Espagne en 1492. Trois sections principales. Les mouvements mystiques dans le Judaïsme après 1492 ; l'émancipation juive ; le Sionisme. Cette simple énumération du contenu du volume en manifeste la richesse d'information ; celle-ci est solide, appuyée sur une étude directe et personnelle des textes. J. Levie, S. J.

L. Goppelt. — *Christentum und Judentum im ersten und zweiten Jahrhundert.* Ein Aufriss der Urgeschichte der Kirche. Coll. Beiträge zur Förderung christlicher Theologie, 2. Reihe, Band 55. Gütersloh, Bertelsmann, 1954, 23 × 15 cm., XII-328 p. Prix : 28 marks.

L'objet de ce travail est nettement marqué par son titre : étudier les rapports — liens d'origine et relâchement progressif de ces liens — entre le Christianisme et le Judaïsme au Ier et au IIe siècle. L'étude n'est pas seulement historique ; elle est aussi théologique, visant à préciser doctrinalement, en fonction de l'œuvre divine du salut, les liens étroits établis entre les deux religions par le plan divin ; elle se trouve être en fait aussi une histoire du Christianisme primitif. Dans une introduction méthodologique, l'auteur expose les diverses tendances d'interprétation du Christianisme primitif et précise son propre point de vue : s'écartant aussi bien de la méthode historico-critique qui a pris naissance à Baur et, passant par Ritschl, s'est clairement exprimée chez Harnack, que de la méthode d'histoire des religions, telle que l'ont traitée Wrede et Bousset, et de la manière très personnelle de Bultmann, il se rattache à l'école qu'il appelle « heilgeschichtlich-kirchlich » (prenant comme centre l'histoire du salut et l'Eglise), dont les plus récents représentants furent Th. Zahn, A. Schlatter et J. Schniewind. C'est dire le caractère foncièrement religieux de cet essai de synthèse historique, pla-

çant à la base de son interprétation l'action révélatrice de Dieu, l'œuvre du salut exprimée dans le Nouveau Testament, l'Eglise aboutissement du plan divin (p. 11).

Nous ne pouvons que résumer sommairement ce travail très dense, fruit de longues recherches. L'évolution des rapports entre Christianisme et judaïsme est retracée dans le cadre de 4 étapes : 1°) *Jésus et le Judaïsme.* Jésus, reconnaissant Israël comme bénéficiaire du plan divin de salut, limite strictement à Israël son action personnelle et exerce à son égard le ministère prophétique *définitif* p. 31) : il affirme qu'en lui-même se réalise l'œuvre eschatologique du salut, dont dépend non pas seulement le sort de chaque individu mais du peuple tout entier. Il exprime l'appel de Dieu à son peuple privilégié (p. 37-41) qui fixera l'avenir de ce peuple. L'auteur s'efforce de préciser les modalités de cet appel en marquant l'attitude de Jésus envers les diverses catégories du peuple juif, p. ex. envers les Pharisiens, en notant les phases de l'opposition croissante, etc. La réponse du peuple est le rejet de Jésus, sa crucifixion; mais ce n'est pas encore là le péché irrémissible contre l'Esprit, c'est seulement le péché contre le Fils de l'homme (p. 69); le salut possible reste prévu dans *Mt.,* XXIII, 39, et les apôtres, après la résurrection, s'efforceront de reconquérir leur peuple. — 2°) *La séparation de l'Eglise de la communauté du peuple d'Israël.* Dès le début, le groupe chrétien a conscience d'être la « communauté de salut de la fin des temps » et par là de constituer, non pas une section du Judaïsme mais son accomplissement, son aboutissement voulu par Dieu; il est la communauté du Christ ressuscité, auteur et principe du salut réalisé (p. 72-74). L'auteur suit alors concrètement dans les événements (l'action d'Etienne; les premières rencontres avec le paganisme; l'œuvre de Paul) la scission progressive entre le Judaïsme incrédule et l'Eglise multipliant ses conquêtes dans le paganisme. Voyant dans l'épître aux Romains, IX-XI, l'expression la plus éclairante de cette situation nouvelle, il analyse attentivement cette doctrine, en déduisant non pas seulement des conclusions historiques, mais des directives modernes de pensée et d'action. A côté de l'opposition du Judaïsme traditionnel, Paul eut à subir les attaques d'un Judaïsme gnostique, que l'auteur croit découvrir dans les adversaires juifs de *II Cor.,* X-XIII, dans certains partisans de la liberté spirituelle de *I Cor.,* dans les hérétiques de Colosses, etc. Avec l'année 70, ruine de Jérusalem, la séparation est consommée entre Eglise et synagogue. — 3°) La 3e étape se situe plus ou moins entre la première et la seconde ruine de Jérusalem (70-135). L'auteur l'intitule : « *Wechselnde Gestaltung des Verhältnisses von Kirche und Synagogue in ausgehender apostolischer und anhebender frühkatholischer Zeit* ». Ici l'analyse se particularise entre les diverses églises chrétiennes : Palestine; Syrie; Egypte; Rome; Asie Mineure. L'auteur est ainsi amené à étudier de près, quant à leur attitude envers le Judaïsme, un grand nombre de livres du Nouveau Testament (Luc, Jean, épîtres catholiques, etc.) et les plus anciens écrits des Pères (1a Clementis, pseudo-Barnabé, etc.). Impossible de le suivre dans le détail; on appréciera maints jugements particuliers pénétrants et suggestifs (p. ex. sur l'évangile de Luc, sur l'attitude favorable envers les livres de l'Ancien Testament comme signe d'orthodoxie chrétienne), tout en différant d'avis sur d'autres points secondaires. 4°) La 4e étape (2e moitié du IIe siècle), s'intitule : « *La formation de la norme catholique* ». En regard de l'hétérodoxie antijuive de Marcion et des Valentiniens (p. 268-280), se forme, d'abord chez Justin et Irénée, puis chez d'autres Pères, une conception des rapports entre Judaïsme et Christianisme que l'auteur ne croit pas parfaitement fidèle à la ligne apostolique primitive et qu'il blâme de ce fait comme « catholique ». Cette 4e partie (p. 268-310) apparaît quelque peu étroite dans ses présupposés théologiques et historiques; elle est du reste moins importante dans l'ensemble du travail.

L'ouvrage de M. Goppelt constitue un effort de synthèse original et personnel; l'union étroite et continuelle de la constatation historique et de l'explication théologique chrétienne est caractéristique de la méthode; la ligne générale de l'interprétation nous semble juste; parfois elle pourrait être poussée plus loin encore; là même où l'auteur ne convainc pas entièrement, il force à penser, et c'est un des grands mérites de son travail. J. Levie, S. J.

H.-J. Schoeps. — *Urgemeinde Judenchristentum Gnosis.* Tubingue, J. C. B. Mohr, 1956, 24 × 17 cm., IV-88 p. Prix : 9,80 marks.

M. Schoeps a publié en 1949 un important ouvrage : « Theologie und Geschichte des Judenchristentums » dont la *N.R.Th.* a rendu compte en avril 1951 (p. 422) et qui a été de même longuement analysé dans la *Revue biblique,* 1950, p. 604-609 et dans la *Revue d'histoire ecclésiastique,* 1952, p. 212-216; il a été vivement attaqué par W. G. Kümmel, W. Schneemelcher et surtout R. Bultmann. Ce volume de 1949 avait pour but de retracer l'histoire du mouvement d'idées judéo-chrétien qui depuis 70 apparaît nettement séparé de la grande Eglise, et se développa pour devenir l'hérésie ébionite, décrite par les Pères de l'Eglise; de ce mouvement étaient exposées les doctrines essentielles (christologie niant la divinité du Christ; départ dans la Loi entre prescriptions à garder et prescriptions à rejeter; opposition aux sacrifices, etc.). Dans la présente brochure M. Schoeps veut défendre contre les critiques et les réserves ses positions essentielles; il les précise et les nuance toutefois sur plusieurs points. Il remarque dans son introduction que les attaques ont porté surtout sur deux assertions : a) Son affirmation que l'ébionisme judéo-chrétien a son origine première dans la communauté chrétienne primitive de Jérusalem. Il précise qu'il ne dérive aucunement l'ébionisme judéo-chrétien des II^e^ et III^e^ siècles de l'*ensemble* de cette communauté primitive; celle-ci lui semble avoir englobé dès le début un grand nombre de Juifs croyant au Messie extrêmement divisés entre eux dans leurs conceptions religieuses : c'est un de ces groupes qui devait s'isoler de plus en plus et aboutir au judéo-christianisme ébionite. L'auteur décrit alors de nouveau l'évolution doctrinale de ce mouvement, telle qu'il l'envisage aujourd'hui. Et ceci constitue la première partie de la brochure : *Urgemeinde-Judenchristentum.* La seconde affirmation de sa thèse de 1949 qui suscita des attaques est que le Judéo-christianisme comme tel n'a rien de « gnostique » et même est farouchement antignostique. Sa réponse constitue la seconde partie de cette brochure (p. 30-67) : *Gnosis-Judenchristentum.* L'auteur y présente ses idées sur la gnose : elle lui apparaît essentiellement mythologique, si bien qu'il croit pouvoir affirmer qu'il ne peut y avoir qu'une gnose païenne, jamais une gnose juive ou chrétienne. On sait combien les origines de la gnose restent vivement controversées aujourd'hui. La brochure aura l'avantage de marquer clairement les positions de M. Schoeps dans les discussions contemporaines; en tout cas, quant au mouvement judéo-chrétien, il croit devoir maintenir ses conclusions antérieures : les ébionites ne sont pas gnostiques, sont nettement antignostiques. Ceux qu'on a appelés les ébionites elkasaïtes, qui, eux, sont gnostiques, sont tout autre chose que les ébionites de Syrie et de Palestine. Un appendice est consacré aux documents de la Mer Morte et à l'intérêt de cette découverte quant aux thèses personnelles de M. Schoeps. J. Levie, S. J.

MOYEN AGE

MONOGRAPHIES

P. Künzle, O.P. — *Das Verhältnis der Seele zu ihren Potenzen.* Problemgeschichtliche Untersuchungen von Augustin bis und mit Thomas von Aquin. Coll. Studia Friburgensia, Neue Folge, 12. Fribourg, Edit. Universitaires, 1956, 24 × 16 cm., XXIV-245 p. Prix : 15,60 frs.

La question des rapports de l'âme et de ses facultés a de nombreuses incidences philosophiques et théologiques. L'étude que lui consacre ce volume des *Studia Friburgensia* est le premier travail complet où l'on reprend le déroulement intégral de ce thème, depuis la genèse des solutions proposées jusqu'à la position adoptée par saint Thomas. Dom Lottin avait déjà entrepris cette étude du point de vue historique, mais l'avait envisagée seulement dans le deuxième quart du XIII^e^ siècle approximativement. Par ailleurs, les découvertes réali-

sées dans le domaine des inédits du moyen âge, en ces dernières années, rendaient caducs les travaux plus anciens. C'est donc un appoint précieux que cette thèse du P. K., qui refait toute l'histoire du problème en remontant jusqu'à saint Augustin et sans omettre aucune des sources actuellement utilisables. Le point de vue d'Augustin présente des oppositions irréductibles, et c'est simplifier indûment l'histoire que de lui attribuer, de manière ferme, la solution de l'identité de l'âme et de ses puissances. Cette opinion est formulée clairement par Isidore, mais sans relation directe à Augustin. Ce serait une théorie, retransmise par Lactance, qui ferait ici son entrée dans la tradition. Mais les siècles ultérieurs s'y sont trompés et ont vu erronément dans l'évêque d'Hippone la source première de la thèse que l'on continue d'appeler de ce fait augustinienne. Au XII[e] siècle déjà, on trouve la trace de l'opinion contraire qui affirme la distinction. Guil. de Champeaux en est le premier témoin actuellement connu. La position intermédiaire, qui sera celle d'Alexandre de Halès, est déjà signalée dans les Sentences de Maître Udo. Avec l'introduction d'Aristote, le problème déborde ensuite le cadre des spéculations trinitaires, et devient franchement un problème de métaphysique. Or c'est bien à partir de Guil. d'Auxerre que le débat se transporte sur ce terrain C'est alors aussi qu'Alex. de Halès, dans ses gloses sur les Sentences, développe la solution mixte de la distinction *secundum essentiam,* combinée avec l'unité *in substantia.* Le P. K. fait une brève mais très consciencieuse étude des divers représentants de la scolastique en cette période cruciale où s'affirment de façon décisive les diverses mentalités, avec prédominance du point de vue dit augustinien. Plus longuement il examine la pensée de saint Thomas, en soumettant à la critique tous les textes qui peuvent entrer en ligne de compte : *Sent.,* I, d. 3, q. 4, a. 2; *Quodl.,* 10, a. 5; *Quaest. de spiritualibus creaturis,* a. 11; *Quaest. de anima,* a. 12; *Somme théol.,* en divers passages. Il montre que, dès ses premiers écrits, le saint prend nettement position en faveur de la distinction, et cela en raison d'une attitude philosophique bien précise, qui se fonde sur une conception première de l'être : admettre acte et puissance, c'est poser, par voie de conséquence, la distinction de l'âme et de ses facultés. Le travail du P. K. n'est peut-être pas de ceux qui révolutionnent des positions déjà établies. Mais il a l'immense mérite d'exposer en continuité les étapes d'un déroulement historique qui n'avait jamais été jusqu'ici envisagé dans sa totalité. Il a choisi aussi un des points centraux de la philosophie, qu'il est actuellement de première importance d'établir résolument, dans le conflit de philosophies qui n'ont que trop tendance à identifier sans plus l'existant avec son activité. En outre, il rend de nombreux services dans le domaine de la recherche littéraire, par la mise au point des données récentes concernant divers auteurs scolastiques et la publication de quelques textes inédits.

C. Dumont, S. J.

D. Lasić, O.F.M. — *Hugonis de S. Victore Theologia perfectiva. Eius fundamentum philosophicum ac theologicum.* Coll. Studia Antoniana, 7. Rome, Pont. Athenaeum Antonianum, 1956, 25 × 17 cm., XXXVI-402 p.

L'auteur de ce volume a l'intention d'exposer un jour toute la doctrine de Hugues de S.-V. sur la perfection chrétienne. Il nous donne au préalable les idées du même Hugues concernant la philosophie et la théologie; ce préambule est nécessaire, car connaissance et perfection sont en relation étroite, la première étant le fondement de la seconde. Cependant l'A. n'entend pas traiter l'épistémologie générale du grand victorin; il s'attache à l'examen de tout ce qui, dans la connaissance et principalement dans la hiérarchie des disciplines scientifiques, est subordonné à l'idée de perfection surnaturelle. Car, comme on le sait, chez les docteurs chrétiens, depuis Boèce, les sciences s'étagent en un édifice spirituel complet qui culmine dans la théologie divine. Bref, il s'agit ici de la doctrine des sciences, ou encore de la méthodologie du savoir humain telle qu'on la comprenait au XII[e] siècle; et, pour notre part, nous aurions préféré voir le contenu du livre clairement indiqué dans son titre, qui demeure malgré tout assez énigmatique.

Comment toute science a-t-elle relation à la perfection? Pour le savoir, il faut

partir de la vraie nature de l'homme. On dira, considérant son état concret, que la science a comme fin la restauration de l'homme dans cette assimilation à Dieu, qui est le fruit de la connaissance de la vérité et de l'exercice de la vertu. Mais cette fin ne peut être obtenue par la seule philosophie. Il est réservé à la théologie divine de conduire l'homme jusqu'au sommet de la Sagesse, qui est en même temps sa perfection. Le livre du P. L. n'épargne pas les développements explicatifs concernant les étapes à franchir, et c'est ce qui le rend très utile. Il aurait fallu peut-être marquer davantage les particularités d'une doctrine qui, bien que reconnaissant deux plans de connaissance (en dehors de la foi et avec la lumière de la foi), ne traite pas pour autant la philosophie en science séparée. En outre, la notion de « theologia perfectiva » nous paraît une création discutable. Il ne s'agit pas d'une partie spéciale de la théologie, comme on dirait par exemple « theologia ascetica », mais de la théologie en tant qu'on la conçoit selon sa fonction *pratique*, c'est-à-dire développant l'action de la charité pour conduire à la perfection. Mais n'est-ce pas là le problème qui se traitera au XIII[e] siècle, de savoir si la théologie est une science spéculative ou pratique? S. Bonaventure avait proposé un nouveau vocable, qui ne fut pourtant pas repris par la suite, en disant : « scientia contemplativa ». Le terme « perfectiva », appliqué à la notion de théologie, nous paraît ambigu; quand on étudie un auteur ancien, ne vaut-il pas mieux s'en tenir au vocabulaire de l'époque?

C. Dumont, S. J.

S. Bonaventure. — *Itinéraire de l'âme en elle-même.* Introd. et trad. (nouvelle édit.) du P. Jean de Dieu de Champsecret. Commentaire du P. Louis de Mercin, O.F.M.Cap. Blois, Librairie mariale et franciscaine, 1956, 21 × 15 cm., 358 p. Prix : 850 frs.

Au centre de ce livre, il y a le texte de l'opuscule de saint Bonaventure, traduit en français. Une première édition en avait été donnée en 1929 et ç'avait été le grand mérite du P. Jean de Dieu de mettre à la disposition des âmes qui recherchent une doctrine spirituelle sérieuse, fondée sur la grande tradition de la contemplation chrétienne, une œuvre franciscaine du plus grand intérêt. La présente traduction a été retravaillée et son auteur a pu consulter de nouveaux manuscrits. — Le texte du grand mystique est flanqué de deux études assez importantes. L'une est un commentaire qui suit l'ordonnance du petit traité et en fait en quelque sorte une paraphrase : explication pratique donc, visant surtout à faciliter chez le lecteur qui veut prier et non simplement étudier le texte, l'approfondissement des sens cachés, trop riches pour être saisis d'un premier regard. Toute âme pieuse, qui craindrait d'entrer dans une étude technique de la mentalité bonaventurienne, se nourrirait avec grand profit de ce seul commentaire vivant, bien écrit et toujours simple. — L'introduction veut au contraire reconstruire en synthèse la doctrine de saint Bonaventure, en faire une exposition qui l'interprète. Les services que le recenseur doit rendre en toute impartialité à ceux qui le lisent nous obligent à signaler que l'interprétation donnée ici a suscité, en son temps, une controverse dans laquelle un autre fils de saint François tenait un point de vue à peu près diamétralement opposé (cfr *La France franciscaine,* 13, 1930, p. 97-101; *ib.,* 14, 1931, p. 249-269). Or le P. Jean de Dieu maintient ses conclusions. Il est toujours un peu irritant d'avoir à prendre parti dans un débat, quand on n'est pas un spécialiste rompu à l'étude d'un auteur, d'un milieu doctrinal ou d'une tradition spirituelle. Nous nous abstiendrons en conséquence de porter un jugement. Il nous semble toutefois qu'il est impossible de parler de saint Bonaventure sans revenir inévitablement à des questions centrales de philosophie et d'influences littéraires.

C. Dumont, S. J.

T. Szabo, O.F.M. — *De SS. Trinitate in creaturis refulgente Doctrina S. Bonaventurae.* Coll. Bibliotheca Academiae Catholicae Hungaricae, Sectio Philosophico-Theologica, vol. I. Rome, Orbis Catholicus, 1955, 25 × 18 cm., 210 p.

Saint Bonaventure use constamment d'un schéma ternaire de pensée, d'expression et de rédaction. Il voit partout les reflets de la Trinité bienheureuse. Est-ce là procédé symbolique, pieuse manie d'écrivain religieux ou vision essentielle de la réalité? Les auteurs ont exprimé là-dessus des opinions diverses. Le P. S., reprenant des travaux autrefois projetés ou amorcés par A. Stohr et J. M. Bissen, répond à cette question, dans un travail longuement mûri, dont on admirera la parfaite construction, la clarté d'analyse et la maîtrise dans l'art de regrouper les conclusions. Deux parties composent l'ouvrage. Dans la première, l'A. étudie les degrés selon lesquels la Trinité s'exprime dans les créatures. Ce sont les trois que l'on connaît : *vestigium, imago, similitudo.* Si en effet toute créature est produite selon un exemplaire divin, on doit trouver en chacune un vestige de Dieu, vestige immédiat de son essence, vestige médiat — et par le fait même non perceptible à la raison seule — de la Trinité des Personnes. Mais en quoi consiste cette marque divine, et comment pouvons-nous du vestige, qui n'est que reflet, passer à la connaissance de l'exemplaire? L'A. a bien vu que la réponse à cette question engage toute une philosophie et qu'il s'agit en fait d'opter pour une doctrine de la connaissance, avec ce que cela implique par rapport à l'analogie et la participation. — Mais la créature intellectuelle n'est pas seulement vestige; elle est aussi image et peut en outre devenir ressemblance, car, si Dieu le veut, il peut s'unir à l'âme jusqu'à rendre celle-ci conforme à Lui-même. Ici, c'est l'inévitable question du surnaturel qui revient. L'A. s'efforce, à travers les interprétations diverses, de rétablir la vraie pensée bonaventurienne. L'âme est « naturaliter Dei capax », parce qu'elle a Dieu même comme fin dernière. Et il faut maintenir, ce qui nous semble certain, que cette « capacitas » n'est pas, selon Bonaventure, à placer dans l'ordre surnaturel. Son *actuation* seule est le fait de la grâce, et du même coup c'est la « similitudo » qui s'implante en nous. Cela nous paraît aussi être le sens fondamental de la visée bonaventurienne, qui sera reprise par Scot entre autres et toute une lignée de théologiens qui, selon une formule qu'un thomiste cependant n'accepterait pas, diront : la vision béatifique est « finis naturalis, sed supernaturaliter adipiscendus ». — Dans sa seconde partie, l'A. examine les applications que fait S. Bonaventure de son triple thème, en retrouvant les signes divins et trinitaires dans le monde sensible, spirituel et surnaturel. Il y aurait bien des choses intéressantes à relever ici encore, s'il nous était possible de faire un résumé de détail. En conclusion, il faut dire que le schéma ternaire fonde essentiellement, chez Bonaventure, le rattachement de la créature à son Créateur. De cette considération il est possible à l'esprit de remonter à Dieu et, par l'illustration de la foi et l'impulsion de la charité, d'aboutir à la contemplation intellectuelle et affective. Il nous plaît de louer aussi, pour terminer, la langue de l'A., un latin qui, sans avoir la rugosité de celui de l'Ecole, n'en est pas moins précis en même temps que d'agréable lecture. C. Dumont, S. J.

L. Hödl. — *Die Grundfragen der Sakramentenlehre nach Herveus Natalis O.P. († 1323).* Coll. Münchener Theologische Studien, II. Systematische Abteilung, Bd. 10. Munich, K. Zink, 1956, 24 × 16 cm., XXIV-264 p. Prix : 19 marks.

Il est important, pour l'interprétation du thomisme, que l'on arrive à une connaissance de plus en plus sûre de cette période du début du XIV^e^ siècle, qui vit s'éparpiller en tendances diverses, aboutissant pratiquement au nominalisme, une pensée philosophique dont le siècle précédent avait montré, par la condamnation de 1277, qu'elle était loin d'avoir acquis des bases définitives. Or parmi les docteurs de cette époque, il y en a un qui mérite d'attirer l'attention. C'est Hervé Natalis (ou Nédellec), un des disciples les plus fidèles de S. Thomas et son défenseur le plus vigoureux. A son sujet, M. H. a choisi d'étudier la doctrine des sacrements. Ce thème offre entre autres l'intérêt d'une discussion sur un problème à propos duquel l'accord des historiens de la doctrine ne s'est pas fait : saint Thomas a-t-il défendu d'abord la causalité purement dispositive des sacrements, pour changer ensuite d'avis dans ses œuvres postérieures et enseigner la causalité instrumentale perfective? Connaître l'interprétation des premiers thomistes peut jeter quelque lumière sur le débat. Jean Quidort opte

franchement pour la causalité dispositive; de même Guillaume Petri de Godino. Hervé précise sa pensée en tenant compte des critiques faites par Henri de Gand (que reprendra le dominicain Jean de Sterngassen) et développe l'instrumentalité thomiste dans le sens d'une causalité dispositive des sacrements : « quia effective attingunt ad dispositionem ad gratiam quae est character vel ornatus ». Durand, au contraire, préconise la causalité perfective; il n'est du reste pas sûr que ce fut lui le premier qui introduisit historiquement cette interprétation. Mais la majorité rejette ce point de vue. En concluant sur ce débat particulier, M. H. se résout à un constat plutôt négatif : Les deux opinions vinrent à se préciser par suite de controverses; c'est pourquoi leur prétention à traduire la pensée authentique de S. Thomas est contestable (p. 96). Hervé avait déjà pris position dans son Commentaire sur les Sentences. Mais c'est surtout par la suite, contre l'école de Jacques de Metz et contre Durand, qu'il entra en discussion. On assiste en effet alors à une offensive menée au nom de la théorie ancienne du « pacte » contre la théorie du sacrement cause instrumentale. Finalement l'opinion thomiste triomphera dans l'école dominicaine et la causalité instrumentale des sacrements demeurera une doctrine acquise. M. H. fait un exposé très précis des différentes controverses et tire au clair en passant plusieurs questions de critique littéraire : *Vat. lat. 985* n'est pas de Hervé, mais d'un élève de Jacques de Metz; ce serait en même temps une source du commentaire sur les Sentences de Durand; les six questions sur les sacrements contenues dans *Münster, Univ. 175* sont un texte indépendant rédigé par Hervé pour sa dispute avec Durand.

Forcément l'étude de la causalité occupe la majeure partie du volume que M. H. consacre à la doctrine sacramentaire de Hervé. Mais les autres points, et surtout la question du caractère, viennent aussi en bonne place. Il nous est toutefois impossible d'en présenter ici le détail. Faisons ressortir comme une des grandes qualités de l'ouvrage, la claire perception d'une méthode stricte et rationnelle, et le souci, qu'on ne louera jamais assez, d'explorer rigoureusement tous les stades d'une controverse pour saisir en fin de compte la teneur exacte du problème posé.

C. Dumont, S. J.

J. Gonsette, S. J. — *Pierre Damien et la culture profane.* Coll. Essais philosophiques, 7. Louvain, Nauwelaerts, 1956, 19 × 13 cm., 104 p. Prix : 60 frs.

Aux yeux de la plupart des historiens, ce rude réformateur, s'il eut le mérite de réaffirmer vigoureusement la suprématie des valeurs religieuses, eut aussi le tort de minimiser les valeurs humaines et de réduire à néant les valeurs rationnelles. Ce jugement semblera au lecteur de cette « réhabilitation » superficiel et injuste. Loin d'être un contempteur de la culture, Pierre Damien fut un défenseur avisé des capacités naturelles de l'homme, un témoin d'un augustinisme que saint Thomas transformera sans le désavouer. La première partie confronte la *Sagesse chrétienne* et la culture profane dont les excès et les attraits sont décrits avec verve dans la vie personnelle, dans les milieux monastiques et chez les laïcs. La deuxième partie examine la notion de dialectique, celle de nature et définit l'usage de la *dialectique dans la science sacrée.* La troisième soulève les *problèmes de la toute-puissance divine* : le miracle, le principe de contradiction, le temps. En conclusion, on s'est mépris sur son attitude vis-à-vis de la dialectique en oubliant le contexte psychologique et historique du onzième siècle. On s'est mépris sur sa pensée au sujet du principe de contradiction parce qu'on a négligé le climat augustinien de son époque. S'il a dit que ce principe n'était pas une limite à la puissance divine, cela ne veut pas dire que Dieu peut l'enfreindre. Ce n'est qu'une manière emphatique d'affirmer qu'on ne peut taxer Dieu d'impuissance que grâce à la complicité des déficiences du langage. Les expressions de Damien sont parfois malhabiles et les cheminements de sa pensée laborieux. Ce n'est pas une raison pour le condamner.

J. Gilbert, S. J.

MARIOLOGIE

Virgo Immaculata. Acta Congressus Mariologici-Mariani Romae anno MCMLIV celebrati. Vol. II, VIII, fasc. 3, XII et XVI. 4 vols, Rome, Academia Mariana Internationalis, 1956, 24 × 17 cm., VIII-512, XII-237, VIII-360 et VIII-202 p.

Nous avons déjà eu l'occasion de faire connaître le contenu de plusieurs volumes de cette série, où se trouvent réunis les actes du congrès mariologique de 1954. Le volume II, qui vient s'ajouter aux précédents, est d'un grand intérêt pour le dogme marial, car il a pour objet les décisions et déclarations du magistère de l'Eglise concernant l'Immaculée Conception. Une étude fort soignée de M. Laurentin traite du rôle du Saint-Siège dans le développement de ce dogme; elle a l'avantage de donner un aperçu de toute l'action des Papes en cette matière jusqu'à la Bulle de définition, aperçu basé sur un travail sérieux de recherche historique. A cette histoire des interventions du magistère avant 1854, apportent également leur contribution le P. Sericoli, qui étudie plus spécialement l'influence de l'Ordre de S. François, et le P. Gutiérrez, qui expose l'origine de la Bulle « Sollicitudo » d'Alexandre VII. Puis viennent des études sur la préparation de la Bulle de Pie IX. Le P. Crisóstomo de Pamplona en retrace les étapes, depuis la nomination du premier groupe de consulteurs, en 1848. Le P. Sanna parle plus spécialement du rôle des Pères Tonini et Trullet, et le P. Scaramuzzi de celui du P. Antonio Fania da Rignano. M. Aubert décrit l'action de l'épiscopat belge, et le P. Boudens celle de Mgr de Mazenod. Fort intéressante est l'histoire du projet de bulle « Quemadmodum Ecclesia », qui avait été composé par Dom Guéranger et corrigé par le P. Passaglia, mais qui fut ensuite abandonné : c'est Dom Frénaud qui s'est chargé de mettre en lumière cette intervention de l'Abbé de Solesmes, que les documents publiés par Mgr Sardi ne permettaient pas de soupçonner. Du point de vue dogmatique d'autre part, on peut se demander quelle idée de la révélation se dégage des travaux préparatoires de la bulle; M. Thils répond à cette question en soulignant combien les théologiens de la *Commission spéciale* ont insisté sur la valeur normative de la révélation non écrite. Quant à la formule de définition elle-même, elle est fort bien analysée en chacun de ses termes par le P. Alfaro, qui s'est livré à une étude fouillée et approfondie des sources et peut ainsi déterminer avec sécurité la véritable portée doctrinale de la déclaration solennelle; il estime notamment que tout en évitant de se prononcer sur la question du *debitum peccati,* la bulle a suffisamment établi la connexion entre le privilège de l'Immaculée Conception et les mérites rédempteurs du Christ pour qu'on doive tenir au moins comme *proximum fidei* le fait de la rédemption de Marie, encore qu'on puisse discuter si la formule même de définition contient implicitement cette affirmation. L'importance de la bulle *Ineffabilis* au point de vue de l'exercice de l'infaillibilité pontificale nous est rappelée par M. Vodopivec, qui ne manque pas de signaler l'influence de la définition sur les discussions du Concile du Vatican. Enfin trois études envisagent la période postérieure à la bulle : l'influence de cette dernière sur divers documents pontificaux est traitée par le P. Schwerdt; Mgr Parente institue une comparaison avec la constitution *Munificentissimus,* et le P. Filograssi avec l'encyclique *Fulgens Corona.* Incontestablement, un tel volume offre des travaux fondamentaux et de grande valeur sur la position du magistère et ses décisions touchant la doctrine de l'Immaculée Conception. Il sera d'une indispensable consultation à l'avenir et marque un notable progrès dans la connaissance et l'appréciation de la définition du privilège.

Le vol. VIII, fasc. III, a un objet particulier : il traite de la doctrine de l'Immaculée Conception ou de son culte chez plusieurs congrégations et ordres religieux. Les études concernent l'Ordre du Carmel, et plus spécialement la Réforme des Carmes Déchaussés; les Servites; la Société de Marie, fondée par le P. Chaminade. Des études plus particulières sont consacrées à Philippe de Harveng et Adam Scot, de l'Ordre des Prémontrés; à Jean Baconthorp,

Carme; à saint Alphonse de Liguori, à saint Louis-Marie de Montfort et à Mgr de Mazenod.

Le vol. XII est dédié à la fois à la royauté de Marie et à son Cœur immaculé. Une première série de travaux porte sur la royauté de Marie : en général, par M. Théorêt; dans l'Eglise syrienne des premiers siècles, par le P. Ortiz de Urbina; dans ses rapports avec la doctrine de l'Immaculée Conception, par le P. E. R. Carroll, le P. A. Luis et J. Fenton Clifford; chez les théologiens franciscains, par le P. F. Schmidt, et chez les Servites, par le P. Lustrissimi. En second lieu viennent les études sur le Cœur de Marie : sur son Cœur royal, par le P. N. García Garcés; sur les relations entre l'Immaculée Conception et le culte du Saint Cœur de Marie, par le P. G. De Becker; sur le culte du Cœur Immaculé, par le P. A. Walz; sur la dévotion au Cœur Immaculé de Marie dans la Congrégation des Sacrés-Cœurs, par le P. I. Baños, et dans la Congrégation du Cœur Immaculé de Marie, par le P. A. Van Hoeydonck. Le volume se termine par une longue étude du P. J. M. Canal sur la consécration à Marie et à son Cœur Immaculé, avec un aperçu historique et des considérations théologiques.

Une section du Congrès de Mariologie avait été réservée aux apparitions. Le vol. XVI rappelle d'abord les principes théologiques qui règlent l'attitude chrétienne en ce domaine, les apparitions ne pouvant devenir objet de foi divine, mais seulement de croyance humaine; le P. Truhlar recommande dès lors une attitude prudente, mais ouverte. Les études se partagent entre Lourdes et Beauraing. Sur Lourdes se trouve reproduit l'ouvrage de M. Laurentin « Sens de Lourdes », qui a déjà été analysé dans cette revue. Mgr Trochu parle de sainte Bernadette, Mgr Belleney des guérisons miraculeuses, et Mgr Dedeban de Lourdes, centre de vie théologale et cité de Dieu. En ce qui regarde Beauraing, son « message » nous est présenté par Dom Lambot; Mgr Toussaint décrit les travaux de la Commission d'enquête, et Mgr Ranwez expose les raisons de croire aux apparitions et répond aux objections qui ont été faites. J. Galot, S. J.

Bulletin de la Société Française d'études mariales. Congrès d'Angers, 1955. *La Nouvelle Eve. II.* Paris, Lethielleux, 1956, 25 × 16 cm., 136 p. Prix : 1.000 frs.

La Société Française d'Etudes Mariales continue l'exploration systématique du thème de la Nouvelle Eve dans l'Ecriture et dans la Tradition. Elle a voulu rattacher ce thème de mariologie à la christologie, par trois études qui ont pour objet le Nouvel Adam. M. Gelin montre comment saint Paul a utilisé le thème du Nouvel Adam dont il pouvait trouver certaine préparation dans le milieu juif mais qu'il a traité d'une manière bien différente. Le P. Rondet souligne que cette idée du nouvel Adam donne la clef de la doctrine augustinienne de la Rédemption; il analyse les origines surtout pauliniennes de ce thème chez saint Augustin, ses divers aspects, sa signification profonde. Au contraire, note le P. M.-J. Nicolas, ce thème n'est pas, pour saint Thomas, le principe de synthèse de la sotériologie, car sa théologie n'est pas « historique » comme celle de saint Augustin et considère avant tout le Christ comme Verbe Incarné. Après ces études sur le Nouvel Adam, le P. Wenger suit le thème de la Nouvelle Eve dans la théologie byzantine. Il constate que du VIII^e^ au XIII^e^ siècle, le thème ne progresse guère; mais aux XIV^e^ et XV^e^ siècles, où un renouveau affecte la mariologie, les auteurs sentent confusément l'importance de la notion de Nouvelle Eve dans le mystère marial. Dom Frénaud nous fait ensuite pénétrer dans les liturgies latines du VI^e^ au XIII^e^ siècle, où la notion de Nouvelle Eve se repère surtout dans plusieurs Préfaces de Messes. Enfin le P. Barré mène une enquête chez les auteurs occidentaux de la fin de l'époque patristique, et y relève les applications du thème de la Nouvelle Eve à l'Eglise, à la femme en général et à Marie. On ne peut que louer la haute qualité de ces diverses études, qui mettent à la disposition de la doctrine mariale une investigation approfondie de ses sources. A ce titre, ce volume, comme les précédents, représente un apport extrêmement précieux à l'élaboration actuelle de la mariologie. J. Galot, S. J.

E. Castonguay, O.M.I. — *La fin terrestre de la Mère de Dieu.* Montréal, Edit. Oblates, 1956, 18 × 13 cm., 158 p.

L'ouvrage reprend certains arguments proposés récemment en faveur de la thèse de l'immortalité de Marie, thèse soutenue par le P. Jugie, puis par le P. Roschini et le P. Gallus. On sait que cette thèse va à l'encontre de toute la tradition, et qu'elle se heurte au fait que le Christ lui-même est mort; elle supposerait que la Vierge Marie a eu une destinée et un privilège supérieurs à ceux de son Fils, ce qui semble bien malaisé à admettre. Il faut louer l'excellente intention de l'auteur, qui veut exalter la grandeur de la Mère de Dieu; mais il nous semble qu'il est préférable de garder une certaine mesure, celle qui est dans la ligne de la tradition, et que d'ailleurs la mort de Marie, suivie de son assomption, implique plus de vraie grandeur qu'une immortalité trop apparentée au domaine du merveilleux. J. Galot, S. J.

L. Belloli. — *La teologia dell'assunzione corporea di Maria SS.* Coll. Analecta Gregoriana, vol. LXXIX, Series Facultatis Theologicae, sectio B (n. 28). Rome, Univ. Grégor., 1956, 23 × 16 cm., XXVI-408 p.

L'auteur consigne les résultats d'une enquête sur le mouvement théologique en faveur de l'Assomption, depuis la proclamation du dogme de l'Immaculée Conception jusqu'à la fin du XIX^e^ siècle. Du point de vue du raisonnement théologique, la conclusion est que les divers auteurs n'ont guère fait que reprendre les arguments développés par Auguste Nicolas, arguments tirés de la prédestination de Marie, de la maternité divine, de la participation à la passion, de la plénitude de grâce et de la médiation. Aussi la préoccupation de l'auteur a-t-elle consisté surtout à déterminer le degré de certitude attribué par les théologiens et auteurs de manuels à l'affirmation de l'Assomption, de la pieuse croyance à la vérité *de fide,* et à préciser en quel sens, médiat ou immédiat, cette affirmation leur paraissait susceptible d'une définition dogmatique. Le tableau d'ensemble qui nous est ainsi offert de la théologie de l'Assomption dans la seconde moitié du XIX^e^ siècle laisse plutôt une impression de pauvreté; peut-être y aurait-il eu profit à souligner davantage l'apport que pouvait représenter une pensée vigoureuse comme celle de Scheeben, insistant sur les relations entre Marie et l'Eglise et considérant l'Assomption comme type de l'être céleste de l'Eglise. Grâce à cette enquête faite avec diligence, on pourra mieux juger l'influence exercée sur la théologie mariale par la définition de 1854 et le progrès de l'idée de l'Assomption avant notre siècle. J. Galot, S. J.

D. Levack et P.-E. Vadeboncœur, C.ss.R. — *Saint Alphonse-Marie de Liguori Docteur de l'Immaculée.* Etudes et principaux écrits à l'occasion du centenaire de la proclamation du dogme de l'Immaculée Conception. Basilique Sainte-Anne, Librairie de la Bonne Sainte-Anne, P.Q., 1954, 23 × 16 cm., 260 p. Prix : 2 $.

L'ouvrage se présente comme un hommage des Rédemptoristes canadiens à saint Alphonse de Liguori. Il comporte quatre études : deux du P. Levack sur le Docteur de l'Eglise et le Docteur de Marie, et deux du P. Vadeboncœur sur le Docteur de l'Immaculée, sur sa dévotion personnelle ainsi que sur son rôle et son influence. Ces études sont complétées par les textes principaux de saint Alphonse sur l'Immaculée Conception : un exposé canonico-dogmatique dans la Théologie Morale, un sermon dogmatique dans les Gloires de Marie, et une dissertation théologique dans les Commentaires des Décrets et Canons du Concile de Trente. Le volume ramènera l'attention sur l'importance de la doctrine de saint Alphonse dans le mouvement théologique qui devait aboutir à la définition du grand privilège marial. J. Galot, S. J.

P. De Haes. — *Moeder van Barmhartigheid.* Anvers, Apostolaat van de Rozenkrans, 1956, 21 × 12 cm., x-312 p. Prix : 94 frs.

Sous le titre de « Mère de miséricorde », l'auteur traite en réalité d'un sujet plus vaste, car il réunit ici la substance de plusieurs articles et conférences qui concernent l'Immaculée Conception, la Maternité divine et l'Assomption. On sera heureux de posséder en un volume ces textes où la doctrine mariale nous est exposée non pas suivant des considérations simplement affectives, mais avec une forte structure de pensée théologique. L'auteur montre principalement comment les perfections de Marie se fondent sur sa mission dans l'économie de la grâce; en nous replaçant dans la perspective centrale du plan divin, il offre une solide justification et une large orientation à la dévotion mariale.

J. Galot, S. J.

Evangelische Marienverehrung. Fasc. I, 1955/56 de Eine Heilige Kirche. Zeitschrift für ökumenische Einheit. Bâle, E. Reinhardt, 1956, 22 × 16 cm., 96 p. Prix : 5,20 frs.

Devant l'épanouissement de la dévotion à Marie dans le catholicisme, deux réactions diverses s'observent chez les protestants. Souvent, c'est une opposition accrue à une piété que l'on juge excessive et à un développement doctrinal que l'on estime injustifié. Mais parfois, chez des protestants fervents, se produit un désir plus intense de vénérer la Mère de Dieu, et de ne pas laisser l'Eglise catholique s'engager seule dans cette voie. C'est ainsi que dans les derniers temps on a pu constater un renouveau de dévotion mariale dans certains milieux protestants, renouveau dont témoignent d'intéressantes publications. F. Heiler, qui est partisan de ce renouveau, nous présente un petit volume, cahier de la revue « Eine Heilige Kirche » comprenant une série d'articles sur la dévotion protestante à Notre-Dame. Il en appelle notamment à la dévotion mariale manifestée par Luther lui-même. L'ouvrage contient des pages en faveur de l'Immaculée Conception et de l'Assomption : c'est dire à quel point il se rapproche de la position catholique. Notre souhait rejoindra celui de Heiler : que la dévotion mariale soit une voie vers l'unité des chrétiens!

J. Galot, S. J.

ETUDES ET ESSAIS PHILOSOPHIQUES

J. Trouillard. — *La purification plotinienne.* Coll. Bibliothèque de philosophie contemporaine. Histoire de la philosophie et philosophie générale. Paris, Presses Universitaires de France, 1955, 23 × 14 cm., VI-246 p. Prix : 800 frs.

Ce n'est pas la méditation des Ennéades qui a conduit l'auteur au thème de la purification mais l'étude de cette notion qui l'a mené à Plotin et, si cette étude du néoplatonisme a modifié peu à peu l'idée que l'auteur se faisait de la purification, en retour, le plotinisme, étudié de ce point de vue, s'est transfiguré et, sous l'architecture systématique que retiennent les manuels, révélé *méthode de libération* et, avant tout, *philosophie de la vie spirituelle.* La purification délie l'âme, non pour l'immerger dans un abîme mythique où elle s'annule, mais pour rendre à son « jeu serré » toute son ampleur et sa lucidité.

Cette expérience personnelle que l'auteur nous confie, il se réjouira sans doute d'apprendre que, par son œuvre, plus d'un lecteur a été amené à l'éprouver à son tour.

Le problème des sources complexes et extraphilosophiques, des influences subies, consciemment ou non, par Plotin n'a été abordé que de façon fragmentaire et l'auteur a tenté de retrouver le mouvement « interne et original » du plotinisme. Il a ainsi découvert un platonisme qui n'est pas celui des Pères de l'Eglise, un néoplatonisme bien différent de celui du moyen âge, et plus voisin de certains spéculatifs et auteurs spirituels de la Renaissance, un des plus puissants efforts pour transfigurer l'une par l'autre l'exigence religieuse et la vie de l'esprit, le dépouillement mystique et la rigueur critique.

La signification de la purification dans les Ennéades est complexe. C'est d'abord l'idée que le salut ne consiste pas à orner l'âme d'un savoir ou d'une vertu, mais à opérer en elle une révolution. Perdue dans le foisonnement de ses attachements, l'âme doit regagner la lucidité sereine de son essence; cédant à une illumination et à une motion supérieures, l'âme écarte tout ce qui l'empêche d'accueillir sa vérité la plus intérieure. Se purifier, c'est *être fait* pur, en laissant l'union mystique toujours sous-jacente produire en nous toutes ses conséquences. Il y a donc indivisiblement une *méthode de salut* et une *philosophie en acte*. Plotin ne refuse pas l'épreuve ni le secours de l'existence empirique. Il pense seulement que l'expérience ne vaut que ce que vaut l'idée qu'on possède déjà au moins implicitement. Se souvenir que l'efficacité n'est que la prise de possession de tout notre être par l'idée. La pureté se conquiert avec la rigueur.

La purification, installée au cœur d'une philosophie, suffit à la caractériser. Le style chargé ou elliptique des Ennéades, la composition des traités avec ses brisures, ses retours et ses raccourcis, la multiplication des images et des schèmes évocateurs, le ton de mystère et l'allure tendue de la recherche donnent le sentiment très vif de la *méditation* plus que du *système*. On refait sans cesse l'ascension afin d'en rendre les étapes plus transparentes et d'en mieux pénétrer la loi. On revient perpétuellement à son point de départ pour l'approfondir et l'éprouver de nouveau. L'un est le terme d'une réflexion régressive, d'une ascension mystique dont le point de départ est situé dans le monde corporel et le moi. Chaque ordre et surtout la connaissance de chaque ordre nous révèlent la présence efficace du niveau supérieur. Ni postulation, ni simple démonstration, mais, sous les apparences et dans leur manifestation même, un autre plan d'évidence « se découvre ». Ainsi il y a non seulement une avance dialectique homogène, mais une mue de regard et de structures, non seulement une vérité nouvelle, mais une nouvelle notion de la vérité. Le plotinisme est donc *une doctrine et une méthode des métamorphoses du moi*. Chaque être est pour lui-même une perspective répartie sur plusieurs niveaux. Loin de figer le platonisme, le néoplatonisme donne à l'être une extrême plasticité, une intimité à multiples dimensions. Ce n'est pas une philosophie de la nature, mais une philosophie de l'esprit. Le point de vue de la purification lui restitue son vrai sens. Mais pareille philosophie est tout le contraire d'une doctrine anthropocentrique qui confirmerait l'homme dans sa condition quotidienne.

La perfection de l'homme n'est pas de devenir plus homme, d'accepter sa condition et de réaliser sa nature, mais de s'en libérer, autant qu'il le peut, pour se mettre en accord avec sa spiritualité. « Dans la mesure où il devient dieu, il devient davantage homme ». Il faut qu'il transcende sa finitude d'essence en s'identifiant à son foyer générateur. Il reprend ainsi à son compte et le tout et lui-même et n'est plus la victime ni la dupe de sa condition.

Voici l'ordre des chapitres : 1) la complexité humaine; 2) le régime d'extériorité; 3) l'illumination; 4) l'involution; 5) l'immanence poétique; 6) la simplicité féconde; 7) la motion libératrice; 8) la négation; 9) les disciplines purificatrices; 10) la vertu cathartique avant Plotin; 11) la vertu cathartique chez Plotin.

Le sujet apparemment très limité de cette belle étude engage en fait toute l'interprétation des Ennéades et intéressera non seulement l'historien de la philosophie et de la mystique mais aussi le philosophe et le théologien.

L'*Index bibliographique* groupe les études sur Plotin et mentionne les études sur Platon qui permettent de mieux comprendre les rapports entre platonisme et néoplatonisme.

J. Gilbert, S. J.

J. Trouillard. — *La procession plotinienne*. Coll. Bibliothèque de philosophie contemporaine. Histoire de la philosophie et philosophie générale. Paris, Presses Universitaires de France, 1955, 23 × 14 cm., VI-104 p. Prix : 500 frs.

La procession plotinienne est assez différente des théories de la formation des choses que nous offrent l'histoire de la philosophie et des religions ainsi que les penseurs chrétiens. La procession amène à reposer le problème de la

matière et du sensible, celui de la naissance de l'esprit et de la conscience, celui de la création des vérités éternelles. Ces trois problèmes s'enchevêtrent chez Plotin d'une façon originale qui ne permet d'en isoler aucun. D'où il suit que, si l'influence de Plotin a été considérable, il a peut-être moins de vrais disciples qu'on ne croit, ou bien ses vrais disciples ne sont pas ceux qu'on croit. L'auteur conclut que les analogies relevées au passage doivent surtout montrer l'impossibilité d'assimiler les conceptions de Spinoza ou de Leibniz à celles de Plotin.

Chez Plotin, dans la procession sont impliqués à la fois un mouvement d'expansion et un effort de concentration, une diastole et une systole. Les deux rythmes se contiennent et s'équilibrent, au lieu de se nuire : tous les deux sont les éléments nécessaires du développement spirituel. Par eux, la puissance infinie de l'esprit s'exprime de façon polyvalente en de multiples singuliers, sans jamais devenir prisonnière d'un donné brut, ni même des formes idéales les plus hautes. Plotin s'efforce de débarrasser la procession de la lourde analogie de l'activité transitive. Il purifie la création, autant qu'il le peut, du « faire » et du « produire » qu'il réserve à une démiurgie inférieure.

Il faut résister à la tentation d'adopter dans cette étude de la procession un ordre descendant. Au principe de toute génération, il y a bien un décalage et comme un écart du terme dérivé. Mais ce n'est là que condition préalable. L'essentiel de la procession est dans la conversion à multiples formes de l'être vers son origine. Là se trouve la synergie féconde de l'engendré et du générateur. *La procession plotinienne est avant tout ascendante.* C'est une accession, non un retour qui annule un aller. Après avoir étudié celle de l'ordre empirique (ch. I) et celle de l'ordre intelligible (ch. II), l'auteur décrit les « grands caractères de la procession » (ch. III). Dans un appendice, il étudie les « trois ordres » selon Plotin. L'*Index bibliographique* groupe les études sur la procession plotinienne et sur la procession platonicienne. J. Gilbert, S. J.

G. Brunet. — *Le pari de Pascal.* Paris-Bruges, Desclée De Brouwer, 1956, 19 × 13 cm., 140 p. Prix : 66 frs b.

Un brouillon griffonné à la diable, à peine lisible par endroits, haché, désordonné, surchargé de ratures, de corrections et de reprises, un amalgame de raisonnements mathématiques, d'observations psychologiques et de pures effusions mystiques; ainsi se présente le morceau qu'on est convenu d'intituler le *Pari* de Pascal. Pour la forme et pour le sens, à première vue, c'est un labyrinthe. Ouvrons une édition des *Pensées* : le labyrinthe a disparu. Le brouillon a pris l'aspect d'un discours bien construit, prononcé du haut de sa chaire par le professeur Pascal. Cette méthode présente les plus graves inconvénients et risque de fausser l'interprétation. L'auteur nous offre le *seul* moyen de retrouver le cheminement authentique de la réflexion de Pascal en nous livrant un *fac-simile* du manuscrit, suivi d'une transcription aussi rigoureuse que possible, qui en facilite la lecture et permet d'en suivre les méandres. Le commentaire qui l'accompagne est volontairement limité aux *procédés de travail* de Pascal et aux indications qu'ils peuvent fournir sur le *cheminement* de sa pensée. Cette méthode donne leur relief à certains passages généralement éliminés du *Pari.* Ainsi des deux formules célèbres « Dieu sensible au cœur » et « le cœur a ses raisons » qui y sont en fait incorporées. A la fin du chapitre intitulé *Les équivoques du Pari,* l'auteur nous livre son jugement (p. 129) : « Ceux qui s'attachent à la pensée profonde de Pascal, et qui cherchent à intégrer cet argument dans la trame générale de son œuvre, le jugent inattaquable; d'autres, plus épris de rigueur logique, lui refusent toute valeur probante. Faut-il dire qu'il présente une vérité de foi sous une forme paradoxale et quelque peu métaphorique? Disons plutôt que Pascal était trop riche. A la fois réaliste et imaginatif, inventeur génial et prestigieux artiste, profond géomètre et chrétien enflammé, il lui a plu, un jour, d'appliquer sur une construction solide et de style inédit, un vernis mathématique qui s'écaille dès qu'on y touche. En voulant prêter son concours à l'apologiste, le géomètre s'est mêlé d'une affaire qui ne le regardait pas ». L'auteur nous propose, en conclusion, une lecture suivie du texte qui lui paraît commode et qui pourrait sans inconvénient être introduite dans les éditions courantes. J. Gilbert, S. J.

A. ROBINET. — *Malebranche et Leibniz. Relations personnelles* présentées avec les textes complets des auteurs et de leurs correspondants revus, corrigés et inédits. Coll. Bibliothèque des textes philosophiques. Paris, Vrin, 1955, 25 × 16 cm., 526 p.

Un demi-siècle de la vie intellectuelle occidentale et, en un certain sens, orientale, la totalité des connaissances du passé et de l'époque, servent de toile de fond à cette amitié, discrète et impossible. L'admiration sincère qu'ils éprouvent l'un pour l'autre les laisse cependant étrangers l'un à l'autre. Les intentions fondamentales divergent du tout au tout, les traditions sont adverses, leurs phraséologies, leurs thèses, leurs systèmes dissemblables. Mais une sympathie les enchaîne de son appel supérieur : celle des valeurs d'une culture, d'une politique, d'une religion et d'une philosophie d'inspiration chrétienne. Mais ni l'intelligence, ni la bonne foi, ni les conversions de détail ne rendent interchangeables, ni même communicables, les produits de la réflexion. Quelques-uns parmi les plus puissants critiques de l'époque — Arnauld et Bayle — vont jusqu'à ne voir aucune différence entre les axes dorsaux des deux philosophies, occasionalisme et harmonie préétablie. Mais préordination et loi n'ont pas le même sens d'une pensée à l'autre. La vision philosophique déborde les éléments inventés du secret de sa construction et aucun inventaire des pièces ne peut donner la clé de cette énigme : la philosophie est aussi le débordement des propositions explicites, l'approche d'un non-savoir qui porte sur les êtres eux-mêmes.

L'étude des relations personnelles suppose la réunion de la *documentation* la plus complète possible : une masse d'inédits quadruple le volume des textes relatifs à ce sujet. On s'est efforcé aussi de *rafraîchir les textes édités,* la soumission au moindre trait de plume dévoilant l'effort de la formulation. Cette reconstitution extrême dégage une vue continue, totalement inattendue, des relations personnelles. La plus grande partie de ces textes sont de Leibniz. Par principe, Malebranche se refuse à correspondre; par volonté de paix, il camoufle ses critiques et adresse ses objections à l'impersonnel. Une *présentation* devait accompagner ces textes : on s'efforce d'y noter le climat, les publications contemporaines, l'insertion dans l'œuvre. Enfin, une question d'*interprétation.* La recherche des influences en se méfiant d'une *illusion de rétrospective.* Quand ils se rencontrent, Leibniz et Malebranche sont en possession de leurs idées respectives. Plutôt que des emprunts, l'influence sera un enthousiasme partagé pour la recherche de la vérité qui restera le nœud central de cette amitié. Ensuite, *illusion d'isolement* : Malebranche ne vit pas confiné dans sa cellule et Leibniz, par sa correspondance, reconstitue Paris à Hanovre. *Illusion de perspective* : Malebranche voit en Leibniz un mathématicien de génie, un physicien harcelant et pesant, un philosophe sans attrait, une âme à convertir. Leibniz voit en Malebranche un métaphysicien intuitif sans poids logique, un puriste du style, un polémiste qui perd son temps à discuter sans définitions ni méthode, un mystique qui s'arme d'une philosophie intéressante. Il envisage cette philosophie sous un triple point de vue : cartésien, occasionaliste, original. *Illusion déformante* : l'ombre de Spinoza est pour quelque chose dans les difficultés que Malebranche et Leibniz eurent à se comprendre. En conclusion, le Leibniz de Malebranche est impossible à écrire, par manque de documents et par défaut de connaissance et d'intérêt. L'oratorien est dépourvu du sens de l'histoire parce que contemplatif, du sens de l'objectivité parce que polémiste, du sens de l'effort d'autrui parce qu'en possession d'une philosophie monumentale. Quant au Malebranche de Leibniz, il n'est ni le Malebranche de Malebranche, ni celui de ses amis ni de ses adversaires. Les jugements de Leibniz sont instables, opposites, contradictoires et ceci à toute époque. Il n'y a ni méconnaissance ni malveillance, seulement une réaction, qui se mêle à la documentation, réaction fondée, justifiée. Leibniz a d'ailleurs « sauvé » M. plus qu'il n'a tenté de le « couler ». M. ne rencontre L. que disposé en lui-même à sa pensée définitive. L. ne rencontre et ne rencontrera dans M. que ce qu'il y reconnaît de lui-même. Ce que L. apprend de M., c'est à disposer une œuvre, en fonction des problèmes contemporains, non à penser. Quand ils se sont connus, il était trop tard pour qu'une influence autre que de circonstance pût agir sur leurs intuitions profondes. Ils

sont trop complets pour s'être attendus, trop originaux pour être dépendants. Ils pouvaient tout au plus apprendre l'un de l'autre ce genre de connaissance qui n'a de rapport qu'au savoir, et pas au génie. Ces génies philosophiques qui comprennent un univers se savent compris dans un monde qui les dépasse. Bien que leurs relations aux églises et aux dogmes soient inconciliables, l'apologétique chrétienne, dans son universalité rationnelle, est leur commune mission. Contre le paganisme, les blasphèmes de Spinoza, le scepticisme de Bayle, l'empirisme de Locke, la casuistique des Jésuites, les querelles de chapelle, les déviations musulmanes ou orientales de l'esprit religieux, l'oraison de M. et l'irénisme de L. sont du même côté : *l'unité dans la vérité*. On ne peut assez louer l'auteur de la présentation qu'il a faite de chaque section des *relations personnelles* et de l'apport que celles-ci représentent pour l'histoire de la philosophie moderne à un tournant décisif de la crise de la conscience européenne. J. Gilbert, S. J.

J. Moreau. — *L'univers leibnizien*. Coll. Problèmes et doctrines, XI. Paris-Lyon, Vitte, 1956, 23 × 14 cm., 256 p. Prix : 1.200 frs.

Cette belle étude n'est pas issue d'une recherche d'archives, mais de l'analyse des textes, en vue de l'enseignement. Les textes publiés jusqu'ici sont généralement peu lus en raison de leur caractère dispersé. C'est le grand mérite de l'auteur de nous les rendre accessibles sous une forme élégante qui nous conduit à les lire avec intérêt parce que la philosophie de Leibniz est éclairée par la considération de son *développement*. « Leibniz est l'exemple d'un génie précoce et néanmoins progressif, qui n'est parvenu à réaliser ses intentions initiales, à élaborer ses premières intuitions en une synthèse triomphante qu'après avoir conquis les instruments logiques et scientifiques nécessaires à cette tâche » (p. 7). La première partie (p. 21-80) étudie la *philosophie de jeunesse* de Leibniz en quatre chapitres : les premiers essais de la métaphysique, le continu et le mouvement, la matière et l'esprit, l'harmonie universelle. Au cours de son séjour à Paris (1672-1676), Leibniz s'initie aux mathématiques modernes et prend contact avec Malebranche et Spinoza. D'où un examen critique et une reprise méthodique des projets antérieurs. La 2e partie (pp. 82-157) fait connaître les *instruments d'élaboration* en six chapitres : l'analyse des idées et la caractéristique universelle, la définition et le nominalisme, le calcul infinitésimal, la critique de la mécanique cartésienne, la notion de force et la dynamique, dynamique et métaphysique. La 3e partie (pp. 159-247) livre *la synthèse finale* en cinq chapitres : l'explication physique et la finalité, le système des monades, vérités nécessaires et vérités contingentes, essence et existence, le règne de la grâce.

Selon M. Moreau (p. 12-14), on ne peut manquer d'être frappé par la persistance, d'un bout à l'autre de la carrière de Leibniz, du même *dessein apologétique* qui est à l'origine de sa philosophie et d'où découlent les caractères par où elle contraste avec celle de Descartes, non seulement dans son point de départ, mais encore dans son orientation, dans son allure et le rythme même de son développement. Celle de Descartes est une *recherche* de la vérité ; celle de Leibniz une *défense* de la vérité. Ni réflexive ni critique, elle s'oriente vers une construction encyclopédique, où trouveront place non seulement les diverses tendances de la science, le mécanisme et le dynamisme, mais toutes les activités de l'esprit humain, la religion, la morale, la politique, l'économie. Sa philosophie naît d'une réaction de la conscience religieuse à l'égard du mécanisme scientifique. Il élaborera donc un système où les principes de l'explication mécaniste se subordonnent à une métaphysique finaliste, où les lois mécaniques apparaissent comme l'expression d'un dynamisme spirituel. Pareille synthèse ne sera réalisée que par ébauches successives. A partir de 1676, c'est en réaction contre le spinozisme et l'occasionalisme qu'il précise les caractères de son propre système en transposant les emprunts qu'il leur fait. Leibniz s'inspire de Spinoza plus qu'il n'ose l'avouer. Il veut concilier avec la souveraineté divine, avec le théocentrisme, l'activité des substances individuelles, le dynamisme de la monade. « Il est conduit de la sorte à un système d'harmonie préétablie où les individus sont assujettis à la nécessité de leur essence ; en voulant accorder le providentialisme avec le naturalisme, il aboutit à un nécessitarisme plus rigoureux peut-être que celui qui règne dans le spinozisme » (p. 17). Cependant ce système exprime une

originalité plus profonde que celle que s'applique à préserver son auteur, n'accueillant ses emprunts qu'à travers de subtiles transpositions. « Elle réside dans cette intuition dynamiste, plus proche de l'animisme que du théisme, qui voit dans toute existence corporelle la manifestation d'un esprit : *omne enim corpus est mens momentanea* » (p. 18).

Quant à accuser Leibniz d'avoir laïcisé la croyance religieuse, « ce serait oublier que si rien n'est, selon lui, sans raison, tout n'est pas cependant accessible à notre intelligence; les lois naturelles ne sont que des règles subalternes; les desseins de Dieu se fondent sur des raisons qui vont à l'infini; sa conduite n'exclut pas le miracle, même si elle ne s'écarte pas de lois primitives, absolument universelles et connues de lui seul. Le mystère de la grâce peut donc garder sa place dans la rationalité transcendante de la préordination divine, et son accès dans nos âmes est protégé par ce « miracle privé », l'imprévisibilité du choix volontaire. Les plus sévères censeurs devraient tenir compte à Leibniz d'avoir su réserver, malgré la continuité entre tous les règnes, la profondeur insondable des desseins de Dieu, ainsi que le secret des cœurs » (p. 247). Nous croyons pouvoir dire que, depuis la traduction française de l'ouvrage classique de Russell (*La philosophie de Leibniz,* Paris, 1908), nous ne disposions d'aucun *exposé d'ensemble* aussi réussi de cette pensée difficilement accessible parce que solidaire des préoccupations scientifiques de son auteur. Ceci sans oublier le mérite de la savante *Théorie leibnizienne de la substance* (Paris, 1947) de J. Jalabert.

J. Gilbert, S. J.

G. Grua. — *La justice humaine selon Leibniz.* Coll. Bibliothèque de philosophie contemporaine. Histoire de la philosophie et philosophie générale. Paris, Presses Universitaires de France, 1956, 23 × 14 cm., xii-416 p. Prix : 1.600 frs.

L'auteur, mort en 1955, a consacré à Leibniz trente ans de recherches depuis ses années normaliennes. C'est l'étude approfondie des manuscrits de la bibliothèque provinciale de Hanovre qui lui permit de délimiter son vaste sujet, parallèle et digne complément de sa grande thèse *Jurisprudence universelle et Théodicée* (P.U.F., 1953). On doit remercier M. Th. Ruyssen du soin consacré à publier un ouvrage de haute importance historique, vrai travail de bénédictin, que pourront consulter avec fruit tous ceux qu'intéresse la pensée occidentale en matière religieuse, philosophique et juridique au cours des années 1660-1715. Les ouvrages juridiques de Leibniz auxquels M. Grua se réfère se distribuent sur les années 1664-1717 (posthume). Le précédent ouvrage — cité plus haut — a montré comment la jurisprudence universelle, au sens large propre à Leibniz par suite de l'univocité hardie de son ontologie, définissait la justice commune à tous les êtres raisonnables, notamment Dieu et l'homme, comme *charité du sage,* c'est-à-dire soucieuse du rendement maximum. La théodicée n'était que la première conséquence de ces définitions, de cette méthode, comme la théologie naturelle, la première partie de la métaphysique spéciale. Le présent ouvrage nous livre la seconde conséquence, ou espèce, la justice humaine, à la fois semblable et différente par son caractère progressif. Il faut aux esprits créés un effort intellectuel pour passer au point de vue central de Dieu, pour entrevoir l'existence de ce point de vue sans y accéder pleinement eux-mêmes. Leur justice progresse avec leur sagesse, du sens étriqué et méfiant de leur intérêt propre, par l'acceptation d'un intérêt commun limité à des amis et à l'Etat, jusqu'à l'adhésion au plus grand bien universel. Ils conçoivent mieux leur intérêt propre en le faisant coïncider avec celui d'un groupe, puis de l'univers. Echelons naturels : l'amour de soi mène à l'amour d'autrui, la justice particulière entre hommes n'est pas séparée de la justice universelle devant Dieu, mais y conduit en s'approfondissant, car elle en dépend pour être complète. Les exposés limités à la justice humaine parcourent les degrés du droit naturel chez l'homme en montrant les motifs de plus en plus hauts et complets et les exigences croissantes de la justice qui trouve en Dieu le garant de la sécurité et du bonheur et l'objet suprême de l'amour. De là l'ordre suivant. D'abord les éléments du droit naturel : principes communs de justice sur la charité du sage, les mêmes qui constituent la jurisprudence universelle, et les trois pré-

ceptes qui subordonnent progressivement, sans la sacrifier, l'utilité privée à l'utilité commune, restreinte puis universelle, constituant le droit privé ou la justice commutative, le droit public ou la justice distributive, le droit interne ou la justice universelle, piété ou obligation naturelle envers Dieu. Au droit naturel sont subordonnés les éléments du droit légal humain et divin ; droit humain d'un Etat ou entre les peuples, droit divin dans l'Eglise universelle. L'auteur, après l'étude des principes, choisit les plus caractéristiques parmi les applications rédigées et publiées.

La *première partie — les Principes* — adapte la définition préliminaire de la justice *à l'homme, image de Dieu* (ch. I). Comme sa volonté imite le choix divin du meilleur, sa sagesse dirige toute sa philosophie pratique, morale et juridique, vers le bonheur fait de plaisirs de l'esprit. La *conscience morale* (ch. II) a ses plaisirs, mais insuffisants pour assurer son exécution, et commet des erreurs ou des péchés. La justice humaine doit donc progresser à un triple point de vue, l'intention, l'obligation effective, l'extension. De là *les trois degrés de la justice et du droit* (ch. III). La *justice particulière* (ch. IV) réunit les deux premiers degrés, le droit strict ou justice commutative ou droit privé, qui repose sur l'égalité conservée de l'état de nature rude, et l'équité ou justice distributive ou droit public, parfaite dans l'Etat le meilleur, tenu au *plus grand bien commun,* plutôt qu'à la rémunération proportionnelle des mérites. Le 3e degré ou droit interne peut s'appeler *justice universelle ou piété* (ch. V), car il comprend toutes les vertus, et a pour motif l'amour véritable de Dieu par-dessus tout, que l'optimisme défend contre la fausse mystique et la fiction de l'arbitraire divin. Cet amour espère le bonheur, mieux le constitue par l'amour pur ou désintéressé, au sens acceptable, c'est-à-dire qui prend plaisir à la perfection divine en elle-même. *La piété a pour effets* (ch. VI) la vraie pénitence et justification par la contrition ou foi vive, et le service de la gloire de Dieu ou bien commun par la charité envers le prochain. La *seconde partie* envisage *les applications juridiques.* Le droit légal se classe comme le droit naturel, qu'il s'agisse du droit civil romain ou allemand. L'idéal de la *jurisprudence rationnelle* (ch. VII) subordonne le droit positif au droit naturel, et définit la codification de la procédure, application de l'art combinatoire, permettant l'emploi de règles sans exceptions. Le *système juridique* (ch. VIII) commence le plus souvent par le droit privé, en un classement du général au spécial : fait et droit, trois espèces de droit privé, personnalissime, réel, personnel. De nombreux *points originaux en droit privé* (ch. IX) sont la suite d'une logique ambitieuse, ennemie de l'arbitraire humain comme du divin, et féconde en applications utiles ou simplement possibles. Le *droit public* (ch. X) est aussi hardi dans ses principes que peu systématisé dans ses règles constitutionnelles et administratives : Leibniz couronne les sociétés naturelles par l'Eglise universelle. Il définit un régime optimum autoritaire et communautaire où la puissance serait proportionnelle à la sagesse, et pourtant approuve peut-être aussi l'idéal du contrat social. Mais il accepte tous les régimes de fait, contenus seulement par un droit de résistance prudente à la tyrannie. La souveraineté comporte des degrés proportionnés au pouvoir. L'Empire conserve sa vocation à défendre l'Eglise, mais le politique constate les ambitions, essaie de les infléchir vers le patriotisme et la paix, sans construire d'édifice plus solide au profit de celle-ci. Dans ce plan et cette doctrine, on constate des précisions progressives plutôt que des changements notables.

Grua a étudié les lectures de Leibniz pour préciser son originalité. Entreprise très ardue. Voici la part des philosophes et des théologiens : science du bonheur parfois confondue, avant Bentham, avec le calcul prudent de l'utilité du sujet, du rendement de ses actes, la sagesse leibnizienne fait une place à la joie de la bonne conscience, sans pour cela approuver l'excessive indépendance du sage stoïcien ou cartésien, sa méconnaissance du plaisir, sa « patience par force », devant une providence dont il n'aurait pas montré la bonté. Le contentement positif ou plaisir d'esprit, qui constitue le bonheur comme chez les épicuriens chrétiens, dépend de la connaissance plus rationnelle que mystique de la perfection divine, soit sous la forme extérieure de la garantie divine donnée à la récompense de la vertu, comme chez Lactance, soit par l'admiration intime pour cette perfection, origine du meilleur plan de l'univers. L'optimisme est

pour Leibniz une condition de la vraie piété, par un retour à l'hellénisme, qu'il lui faut beaucoup de complaisance pour concilier avec le rappel déformant de la foi selon Luther. L'explication de l'amour, même divin, comme plaisir, unit Epicure, Valla, Gassendi, à des Platoniciens mal désignés, comme Ficin et Léon l'Hébreu, et surtout à saint Jean et saint Augustin, ce qui permet un accord avec Bossuet et Malebranche contre le quiétisme. Spinoza est méconnu, malgré des affinités notables entre les deux intellectualismes. La morale jésuite est bienvenue lorsqu'elle accorde la grâce universelle, le salut accessible aux païens et la facilité d'aimer Dieu selon Spee. Du côté des juristes, on voit les trois degrés de la justice concilier non seulement Ulpien avec Aristote, mais Hobbes avec Grotius, en couronnant la justice entre hommes par la piété, contrairement au séparatisme combattu chez Pufendorf et Chr. Thomasius. Les inspirateurs scolastiques des principaux théoriciens contemporains ne sont pas discutés. On constate l'originale hardiesse du juriste, inspiré par l'art combinatoire plus que par l'expérience pratique ou par quelque devancier. La recherche de règles générales présente une analogie lointaine avec le formalisme kantien, mais en diffère par un constant effort pour concilier non des libertés mais des intérêts. Ferme partisan d'Aristote contre Hobbes dans le problème de la sociabilité naturelle, Leibniz complète la hiérarchie des sociétés naturelles selon Aristote par l'Eglise, conception inspirée de quelque ultramontain comme Bellarmin et Campanella. Il écoute avec complaisance les utopies communistes de l'Etat le meilleur, monastère plutôt que république platonicienne. Très ouverts sur l'actualité, le droit public et les projets économiques demanderaient de minutieuses études historiques.

La conclusion, extrêmement dense, vérifie la cohésion du système. Elle ne dispense nullement de recourir, pour chaque chapitre, à la synthèse leibnizienne qui fait suite à l'exposé des antécédents. Le théologien sera particulièrement intéressé par le ch. V *La justice universelle ou piété* et le ch. VI *Les effets de la piété*. Il nous semble que la personnalité de Leibniz gagne à se révéler dans ses études juridiques et que les exposés généraux de sa doctrine qui figurent dans les meilleures histoires de la philosophie se devront désormais de tenir compte de cet aspect de cette personnalité pour ne pas se borner aux rapports entre le métaphysicien et le mathématicien. Ainsi justice lui sera rendue.

J. Gilbert, S. J.

L. Dupré. — *Het vertrekpunt der marxistische wijsbegeerte.* De kritiek op Hegels staatsrecht. Coll. Philosophische Bibliotheek. Anvers, Standaard-Boekhandel, 1954, 23 × 17 cm., xviii-194 p.

C'est l'étude d'une pensée en genèse et en pleine évolution qui nous est ici présentée. Quand il rédige sa *Critique du Droit de l'Etat hégélien,* Marx n'a pas encore développé les grandes thèses marxistes : lutte des classes, communauté communiste, suppression de l'Etat. Pourtant, les grandes directions de sa pensée y sont déjà contenues en germe. Fortement influencé par la lecture de Feuerbach, Marx s'y applique en effet à « renverser » la dialectique hégélienne. Là où Hegel part de l'Idée pour expliquer et justifier l'Etat moderne, Marx fondera son analyse sur une étude de la situation matérielle et économique dans laquelle s'insère la vie de l'individu et de la société. Des conséquences importantes en découlent dans la théorie de l'Etat. Pour Hegel, la vie sociale et la vie économique ne sont que des infra-structures destinées à être intégrées dans la totalité parfaite de l'Etat. Celui-ci incarne, dans la monarchie, l'identité de la personne singulière et du bien universel; par l'intermédiaire du pouvoir exécutif (bureaucratie et corporations) et du pouvoir législatif, il concilie avec le bien général les intérêts particuliers des individus et des sociétés. Harmonieuse construction où toute contradiction est résorbée! Mais Marx sapera l'édifice hégélien au nom de la réalité concrète de l'Etat moderne où Hegel a projeté la réalisation de son idéal. L'Etat moderne, loin de laisser intacts les intérêts des sphères sociales inférieures, s'oppose à elles de façon aiguë. Issu des tendances *individualistes,* il est brutalement séparé de la société, le politique est coupé du social. Cette critique, fondée sur la réalité de l'Etat moderne, tend chez Marx à se muer en critique de l'Etat *überhaupt.* La chose apparaît plus clairement

encore dans la critique du *droit de propriété,* base de toute « aliénation » humaine. L'Etat n'est plus qu'une supra-structure dépendant des facteurs économiques et sociaux. Si Hegel a transcendé le dualisme kantien du droit purement extérieur et de la moralité intérieure, il serait illusoire de le suivre dans l'identification du droit et de la morale. Ni dans l'Etat ni dans la communauté marxiste ne se résorbe et ne se « concilie » totalement l'opposition de l'individu et de la société. Nécessité d'une morale transcendante fondant à la fois la valeur de la personne et de la société. Nécessité d'un « droit naturel », dont la réalité dynamique s'exprime progressivement dans l'histoire. Par ailleurs, face à l'Etat moderne, sublimation des intérêts individualistes affrontés aux nécessités de la vie en commun, il y a place pour une théorie de l'Etat-institution, conciliant l'unité marxiste et la distinction hégélienne entre droit privé et droit de l'Etat. Le droit de propriété y apparaîtra, à son tour, avec son caractère positivement social, comme « aliénation » nécessaire à la liberté, le lieu où celle-ci se réalise. Chez Marx, cette « antithèse » de la liberté humaine est restée « *pure opposition* » : réaction contre la position hégélienne qui l'avait élevée à la dignité de « synthèse » en rendant l'Etat totalement dépendant de la propriété.

Cette étude témoigne d'une maîtrise suffisante d'un sujet techniquement philosophique pour être accessible aux non-philosophes. Nous remercions le Père Dupré d'avoir fixé pour nous, avec netteté et vigueur, ces éléments précieux pour une connaissance du jeune Marx. S. Decloux, S. J.

NOTES BIBLIOGRAPHIQUES

Spiritualité

L. de Grandmaison, S. J. — *La vie intérieure de l'apôtre.* Paris, Beauchesne, 1956, 19 × 12 cm., 180 p. — La plupart des textes réunis en ce volume ont déjà été publiés, mais il y a un intérêt à les retrouver groupés autour d'un thème fondamental, d'une actualité indéniable dans une époque comme la nôtre : la formation de l'âme de l'apôtre, sa vie intérieure. Ces pages, pleines à la fois de profondeur et de charme, encourageront les apôtres d'aujourd'hui à se préoccuper d'abord d'être d'excellents instruments dans la main de Dieu. — J. G.

J. C. H. Wu. — *Le carmel intérieur* ou les trois étapes de la voie d'amour. Coll. Eglise vivante. Paris-Tournai, Casterman, 1956, 21 × 14 cm., 232 p. Prix : 84 frs b. — Le thème de ce livre : les trois voies de la vie intérieure ou, de façon plus chrétienne, les trois stades de l'Amour divin, est des plus traditionnels. Et l'auteur le traite, au fond, de la manière la plus classique. L'intérêt original subsiste pourtant : d'abord ce Chinois converti possède, par la grâce de Dieu, un sens très affiné de la religion qui l'a accueilli ; ensuite ce chinois reste chinois dans son exposé : recours aux philosophes de son pays, amour presque excessif de la citation, sinuosité du « fil des idées ». Il faut ajouter : cet homme plongé dans la vie réelle ne s'en sépare point ; il possède ce rare talent d'être surnaturel en restant réel et concret. Beaucoup de laïques, et même de non-laïques, tireront lumière et force de ce livre, à la fois serein et profond. — J. M.

Mgr T. D. Roberts, S. J. — *Réflexions sur l'exercice de l'autorité.* Paris, Edit. du Cerf, 1956, 19 × 12 cm., 240 p. — Dans la seconde partie de son livre, qui comprend quatre chapitres de théorie, l'auteur expose « que la délégation de l'autorité divine doit être en tout cas honorée selon l'honneur dû à la signature de Dieu, et peu importe que nous en aimions ou non le détenteur ». C'est le fondement de l'obéissance, dont nous trouvons l'exemple parfait dans l'Ecriture Sainte : « aux yeux de Jésus, dit saint Thomas, l'obéissance à son Père et l'amour de son Père n'étaient qu'une seule et même chose ». La première partie, descriptive, avait présenté différents cas de pratique de l'obéissance : le gouvernement de l'Eglise, l'obéissance religieuse, l'obéissance aux pouvoirs établis, l'obéissance des jésuites lors de la suppression de leur Ordre. On se souviendra que l'une ou l'autre de ces questions a été abordée dans le théâtre

d'aujourd'hui. Dans tous les chapitres, même dans ceux qu'il donne comme théoriques, on peut dire que l'auteur ne quitte pas le terrain des faits, qu'il s'agisse de l'Ancien et du Nouveau Testament ou de l'histoire ecclésiastique. Il les commente avec beaucoup de finesse, de bonhomie, de pénétration, d'indépendance respectueuse, sans jamais rien qui rappelle la manière désinvolte de Mgr Duchesne. L'obéissance parfaite n'a pas fait tort en lui au souci de la vérité. — E. D.

Fr. X. McMenamy, S. J. et W. J. Grace, S. J. — *Eight-Day Retreat Based on the Spiritual Exercises of St. Ignatius.* Milwaukee, Bruce, 1956, 21 × 14 cm., XII-218 p. Prix : $4.00 broché ; $5.00 relié. — Le P. Fr.-Xavier McMenamy a laissé à tous ceux qui l'ont connu le souvenir d'un homme de prière, le souvenir aussi d'un apôtre authentique dont l'influence s'est principalement exercée par le moyen des retraites. Les éditeurs de cet ouvrage ont pensé justement qu'ils prolongeraient cette bienfaisante influence en livrant à la publication cette retraite de huit jours, trouvée dans les papiers du défunt. Cette retraite, peut-on dire, est d'une coupe tout à fait classique. Aucune des grandes méditations des *Exercices* n'est omise, aucune des articulations majeures n'est négligée. Peut-être trouvera-t-on que la deuxième semaine compte trop peu de contemplations de la vie même du Christ. La doctrine est sérieuse et solide ; le ton est calme et mesuré, plein de cette discrétion qui est respect de l'œuvre de Dieu dans les âmes. — A. T.

J. Monchanin. — *De l'esthétique à la mystique.* Paris-Tournai, Casterman, 1955, 19 × 13 cm., 128 p. Prix : 48 frs belges. — L'aphorisme est un genre facile. Mais la qualité des réflexions qui nous sont offertes ici sur les sujets les plus graves fait regretter que l'auteur ne nous ait pas livré la synthèse sous-jacente à ces remarquables fragments. — R. L.

H. Van Etten. — *George Fox et les Quakers.* Coll. Maîtres spirituels, 4. Paris, Edit. du Seuil, 1956, 18 × 12 cm., 192 p., nombr. illustr. — Cette brochure, écrite par un membre de la secte, est, pour une grande part, une simple compilation de données chronologiques de la vie de Fox et d'extraits de son journal. Une courte digression fait connaître aussi le célèbre fondateur d'un des états d'Amérique, William Penn. Ces figures ne sont pas mises en un très puissant relief, mais les données historiques sont abondantes et de bonne information. L'intérêt de la brochure réside peut-être principalement dans les chapitres annexes sur le développement du Quakerisme dans le monde actuel statistiques, activités), et davantage encore dans les citations de textes extraits d'œuvres écrites par des membres de la secte, anciens ou modernes. Cette manière de faire connaître un fait de vie religieuse par des témoignages de grande sincérité et d'inspiration très profonde, bien que ne résonnant pas en accord avec les thèmes catholiques, est le meilleur moyen d'en faire pénétrer sympathiquement l'esprit intérieur. — C. D.

Biographies

E. Merveille, S. J. — *Iñigo de Loyola.* Vanves (Seine), 15, rue Marcheron, 1956 ou 24, Boulevard S. Michel, Bruxelles, 24 × 18 cm., 34 photos. Prix : 550 frs fr. — Une luxueuse et très parlante collection de photos. L'auteur a parcouru les routes du « Pèlerin », en a rapporté des milliers d'images, dont il présente la fleur (des centaines encore) dans ses conférences. Ici, la fleur de cette fleur, que noue une introduction très enlevée. Une collection inspirante. — J. M.

Mgr Fr. Trochu. — *Sainte Bernadette.* Textes et légendes. Photos de L. von Matt. Paris-Bruges, Desclée De Brouwer, 1956, 24 × 17 cm., 300 p., 200 hors-texte. Prix : 240 frs belges broché ; 300 frs relié. — Dans ce nouveau volume de la collection *Les saints par l'image,* le lecteur retrouvera toutes les qualités qui font le charme et le prix de toutes les biographies précédentes. Le texte de la vie de sainte Bernadette est dû à la plume très qualifiée de Mgr Trochu qui excelle à rendre la fraîcheur et la simplicité de la petite bergère de Lourdes. Quant aux photographies de L. von Matt, leur perfection restitue non

seulement en toute fidélité le cadre où vécut la sainte, mais elle parvient à conférer aux plus humbles choses une dimension spirituelle. — A. T.

Michel de Saint-Pierre. — *Sainte Bernadette.* Coll. La Terre Promise. Illustr. de M. Gérard. Paris-Tournai, Casterman, 1956, 27 × 22 cm., 40 p., 10 pl. Prix : 75 frs b. — Ce livre a le rare mérite d'être à la portée même des tout jeunes et de séduire les grandes personnes qui y peuvent rafraîchir leur piété. L'auteur du texte a déjà un nom en littérature et son récit, tout de vérité et de pureté, est bien ce qui convenait pour faire le portrait de Bernadette. Les illustrations font du livre un album du meilleur goût. — C. D.

Victor de la Vierge, O.C.D. — *Réalisme spirituel de sainte Thérèse de Lisieux d'après les manuscrits authentiques.* Paris, Lethielleux, 1956, 19 × 14 cm., x-202 p. — Beaucoup ont écrit sur sainte Thérèse, mais ce livre n'est pas superflu et se lit avec intérêt, car il s'est placé à un point de vue particulier, celui de la pédagogie employée par la sainte, pédagogie fondée sur sa propre expérience. L'auteur nous montre comment Thérèse découvre sa voie et les éléments de sa doctrine spirituelle, et comment elle communique aux autres ses attitudes de foi en l'Amour, d'offrande et d'abandon, ainsi que sa ferveur à s'établir « dans le cœur de l'Eglise ». Notre attention est ainsi attirée sur des points qui n'avaient pas été suffisamment soulignés, ou pas de la même façon ; on sent que l'auteur a réussi à bien entrer dans la pédagogie et la psychologie de Thérèse parce qu'il a eu lui-même à pratiquer une pédagogie capable d'introduire et d'entraîner les âmes dans la voie d'une vie religieuse profonde ; par la robustesse des principes et la délicatesse des applications, par le souci de tout centrer sur l'amour divin, ce petit ouvrage s'avère un excellent guide dans la vie spirituelle. — J. G.

G. Barra. — *Passo eroico della Chiesa.* Milan, Vita e Pensiero, 1955, 18 × 12 cm., xxiv-284 p. Prix : 650 lires. — Une suite de témoignages prenants qui nous invitent à une solidarité plus profonde avec nos frères chrétiens qui souffrent persécution pour le Christ. — L. B.

M. M. Davy. — *Simone Weil.* Coll. Témoins du XX^e^ siècle, 3. Paris, Edit. Universitaires, 1956, 17 × 11 cm., 136 p. — Excellente introduction à l'étude de S. Weil ! La préface de G. Marcel fait d'elle un « témoin de l'absolu ». On ne peut nier le radicalisme de ses exigences. Sa vie d'abord en fournit la preuve. S. Weil cesse d'enseigner dans les lycées et travaille à l'usine. Nous retrouvons dans son œuvre la rigueur de ses intentions. Elle condamne le machinisme et toutes les formes de l'oppression des âmes. Elle aspire à la liberté, à l'exaltation de l'esprit, à la rencontre de Dieu. Mais elle est trop indépendante, et férue du social, elle demeure dans l'isolement. Jamais elle n'adhérera à l'Eglise. Elle rêve d'« un ordre religieux sans habit ni insigne formé d'hommes et de femmes engagés par le vœu implicite, plutôt qu'explicite, à la pauvreté, à la chasteté et à l'obéissance dans les limites compatibles avec les ordres reçus par l'intermédiaire de la conscience, à qui on donnerait la plus haute culture esthétique, philosophique et théologique, et qui descendraient ensuite pour des années s'abstenant de toute pratique religieuse pour peu que les circonstances le demandent, comme criminels dans les prisons, comme ouvriers dans les usines, comme paysans aux champs, et ainsi de suite » (p. 114). Les erreurs de prêtres-ouvriers nous ont appris que les générosités les plus authentiques ont besoin de cadres et de règles. — A. W.

Varia

L. Jerphagnon. — *Pascal et la souffrance.* Paris. Edit. Ouvrières, 1956, 19 × 14 cm., 192 p. Prix : 390 frs. — A travers la psychologie de Pascal, l'auteur s'efforce de mettre en relief la réponse que le grand penseur a faite au problème de la souffrance. Après un aperçu biographique, il entreprend une étude caractérologique, en montrant que Pascal peut être défini comme un émotif avide, un actif efficace, un « secondaire », et un passionné. Il décrit la physionomie souffrante de ce passionné, et il détermine ensuite sa position devant le mal. Pour Pascal, souffrance et misère humaines rendent à l'homme le grand

service de l'orienter vers Dieu et de l'amener à donner à sa vie un sens supérieur, sa véritable signification. Elles le conduisent surtout à intégrer son existence dans le mystère du salut, puisque la souffrance ne se comprend finalement que dans la perspective du Christ crucifié. — J. G.

A. Deroo. — *L'épiscopat français dans la mêlée de son temps. 1930-1954.* Paris, Bonne Presse, 1955, 20 × 14 cm., 430 p. — Le livre de M. A. Deroo présente un choix de paroles et d'écrits officiels de l'épiscopat français. Le titre dit la période envisagée. Dans une première partie, on voit les évêques intervenir dans les différentes crises dont on suit le cours chronologique. Une seconde partie contient des textes épiscopaux relatifs aux grands problèmes actuels : personne humaine, famille, travail, etc. On peut retrouver de la sorte de précieuses directives qui, sans ce florilège, risqueraient d'être trop vite oubliées. Le lecteur ne doit pas s'attendre à rencontrer de longs textes. L'auteur cite, en les reliant entre eux, des extraits substantiels, mais assez courts. A la fin des différents chapitres, une liste de références permettra le recours aux textes complets. Le volume se termine sur deux tables : table des documents collectifs de l'épiscopat, table analytique. — A. W.

Cl. Tresmontant. — *Introduction à la pensée de Teilhard de Chardin.* Paris, Edit. du Seuil, 1956, 19 × 14 cm., 134 p. Prix : 390 frs. — En faisant délibérément abstraction de l'œuvre strictement technique et paléontologique du P. Teilhard, l'auteur s'est assigné pour but de nous présenter un bilan de son œuvre philosophique et spirituelle : d'abord sa vision du monde, depuis le tracé de l'évolution jusqu'à son aboutissement au Point Oméga, ensuite un tableau de sa christologie et de sa spiritualité. Sur deux points, la création et le problème du mal, il fait un exposé plus détaillé et émet quelques critiques. Dans sa conclusion, il s'attache à dégager l'apport du P. Teilhard à la pensée chrétienne moderne. D'une manière générale, on sent l'auteur préoccupé de défendre le P. Teilhard contre certains reproches, surtout contre les critiques des théologiens; il affirme notamment que sans avoir spécialement étudié les sources bibliques, le P. Teilhard a rejoint leur pensée. Il nous semble que des appréciations plus sereines et plus nuancées servent mieux le P. Teilhard qu'un enthousiasme excessif, et qu'on ne peut montrer son apport à la pensée chrétienne que moyennant une mise au point théologique sérieuse. — J. G.

A. Schlemmer. — *Renouvellement de la pensée.* Paris, Edit. Ouvrières, 1956, 19 × 14 cm., 112 p. Prix : 300 frs. — Deux conférences, limpides et vivantes, d'un médecin catholique anglais, sur la *crise* que traverse l'humanité. Cette crise n'est pas une crise de croissance, mais plutôt une crise de jugement — une crise religieuse : c'est l'anthropocentrisme de la pensée occidentale qui l'a conduite à tout remettre en question (p. 40). — A. H.

A. d'Oultremont. — *Les otages de Dieu. La vérité sur les camps de réfugiés.* Louvain, Edit. de la société d'études morales, sociales et juridiques, 1957, 19 × 13 cm., 125 p. — Sur la couverture joliment illustrée de cet émouvant volume, une fillette de 10 ans, portant l'étiquette « nach Belgien », vous regarde avec ce mélange d'ingénuité et de dure expérience qui en dit long sur le visage des petits réfugiés. Nous en avons tant reçus! Nous avons eu tellement pitié! Ce livre nous parle longuement d'eux dans son plus important chapitre. L'auteur a visité les camps, où s'éternisent encore tant de « hare core », de « résidus », selon le mot administratif qui les désigne atrocement. Après un tableau d'ensemble sur le problème des « Personnes déplacées », elle montre, mieux que par des chiffres, par des visions directes, des récits, des sensations prises à même la réalité, la vie matérielle et morale de ces hommes, de ces femmes, de ces adolescents, vieillards, enfants, malades. Les prêtres trouveront ici un document vécu sur ce peuple souffrant qui doit tant à leur charité et à celle de leurs fidèles. Ils verront aussi se préparer la relève sacerdotale dans ces régions de l'Est et surgir les innombrables églises et paroisses pour lesquelles ils ont tant donné. Misères et espérances d'un peuple victime, qui sans sa faute a été privé de tout et que Dieu a confié à notre temps comme son « otage », pour nous le redemander. — R. C.

Légation Pontificale de Son Eminence Révérendissime le Cardinal Paul-Emile Léger, Archevêque de Montréal aux cérémonies qui ont eu lieu à l'Oratoire Saint-Joseph du Mont-Royal, lors des fêtes qui ont clôturé le Congrès National sur saint Joseph, les 8-9 août 1955. Oratoire Saint-Joseph du Mont-Royal, 1956, 22 × 15 cm., 162 p. — Vu l'importance de ces cérémonies, on a tenu à en publier un compte rendu dans ce volume, avec les allocutions qui y ont été prononcées. — J. G.

Dictionnaire du jeune chrétien. Texte par P. Doncœur, S. J. 540 illustr. d'E. Morel. Paris, Desclée De Brouwer, 1956, 24 × 19 cm., 112 p. Prix : 195 frs belges. — Ce dictionnaire en images est destiné aux petits enfants qui commencent à lire. Il contient 540 mots usuels, désignant des personnages ou des choses représentables par figures. Chacun d'eux est commenté par une courte phrase qui les place dans un contexte expressif que fixe, pour chacun, une image en couleurs. Plus de 350 termes sont empruntés à l'Ecriture Sainte et sont repris dans une table finale indiquant les références au texte biblique. Il sera donc facile d'expliquer le mot à l'enfant par des récits bibliques. Ce « livre d'images » doit trouver place dans tous les foyers chrétiens. Les parents y trouveront occasion de donner à leurs enfants un enseignement religieux très vivant et seront reconnaissants au R. P. Doncœur, qui a dirigé ce travail, et à ses collaborateurs de leur en avoir donné l'instrument parfaitement adapté. — C. M.

OUVRAGES ENVOYES A LA REDACTION

Ardant H., Colombel J. et de Montbron H. — *Le crédit en agriculture. Ses institutions, son avenir,* Angers, Ecole d'agric., 1957, 63 p. 250 frs.

Arndt W. F. et Gingrich F. W. — *A Greek-English Lexicon of the New Testament and other early christian Literature.* Cambridge, University Press, 1957, xxxviii-909 p. 105 sh.

Baron R. — *Science et sagesse chez Hugues de Saint-Victor.* Paris, Lethielleux, 1957, lii-284 p.

Baron S. W. — *Histoire d'Israël. Vie sociale et religieuse.* Tome II, Paris, P.U.F., 1957, iv-591-1320 p. 2.000 frs.

Bauer W. — *Griechisch-Deutsches Wörterbuch.* Lief 2. 5e édit., Berlin, Töpelmann, 1957, col. 193-384. 7,80 marks.

Blanchard P. — *Jacob et l'ange.* Paris-Bruges, D. D. B., 1957, 234 p.

Bourdet-Pléville M. — *Quand le pape avait des bateaux.* Paris, Fayard, 1957, 224 p. 400 frs.

Bouyer L., Orat. — *La vie de la liturgie.* Paris, Edit. du Cerf, 1956, 332 p.

Brillet G., Orat. — *Le Sauveur.* II. *Le ministère galiléen de Jésus.* Paris, La Colombe, 1957, 204 p. 800 frs.

Calvin (Jean). — *Institution de la religion chrestienne.* Livre premier. Edit. critique par J.-D. Benoit. Paris, Vrin, 1957, 266 p.

Carneiro de Almeida M., S.D.S. — *Evangelho segundo São Mateus.* Rio de Janeiro, Livraria Agir, 1957, 136 p.

Cattaui G. — *Charles de Gaulle.* Paris, Edit. Univ., 1956, 122 p.

Chauchard P. (Dr). — *La foi du savant chrétien.* Paris, Aubier, 1957, 205 p.

Chlepner B. S. — *Cent ans d'histoire sociale en Belgique.* Bruxelles, Institut de sociologie Solvay, 1956, 435 p. 250 frs.

Christofleur R. — *Saint Louis-Marie Grignion de Montfort.* Namur, Edit. du Soleil Levant, 1957, 192 p. 48 frs.

Cohen G. — *Lettres chrétiennes au Moyen-Age.* Fayard, 1957, 144 p. 300 frs.

Croidys P. — *Frère André de la Congrégation de Sainte-Croix le prodigieux apôtre canadien de saint Joseph.* Paris, La Colombe, 1957, 124 p. 400 frs.

Daniel Y. — *L'équipement paroissial d'un diocèse urbain Paris (1802-1956).* Paris, Edit. Ouvrières, 1957, 198 p. 960 frs.

De Groot A. — *Die schmershafte Mutter und Gefährtin des göttlichen Erlösers in der Weissagung Simeons (Lk 2, 35).* Kaldenkirchen, Steyler Verlag, 1956, xvi-130 p. 7,80 marks.

Delaunay A. — *Jean Rostand.* Paris, Edit. Univ., 1956, 126 p.

Domingo de Sta. Teresa, O.C.D. — *Juan de Valdes 1498(?)-1541.* Rome, Univ. Grégor., 1957, xlviii-424 p.

DUBOIS M., C.SS.R. — *Cérémonial de la Semaine sainte.* Basilique Sainte-Anne, Librairie de la Bonne Sainte-Anne, 1957, XVIII-290 p.

EATON E. T. — *The Belgian Leagues of Christian Working-Class Women.* Washington, Cath. Univ. of America Press, 1954, XVI-285 p. 3,25 $.

ETIENNE DE SAINTE-MARIE, O.C.D. — *Conversation avec Dieu.* Bruges, Beyaert, 1957, 128 p. 38 frs.

Evangelisches Kirchenlexikon. Lief. 18-19. Goettingue, Vandenhoeck et Ruprecht, 1957, col. 513-768. 9,60 marks.

GABRIEL A. L. — *The Educational Ideas of Vincent of Beauvais.* Notre Dame (Indiana), Univ. of N.-D., The Mediaeval Institute, 1956, 62 p.

GAUDEMET J. — *La formation du droit séculier et du droit de l'Eglise aux IV^e^ et V^e^ siècles.* Paris, Sirey, 1957, IV-220 p. 1.500 frs.

GLORIEUX P. (Mgr). — *Les premières polémiques thomistes :* II. *Le correctorium corruptorii « sciendum ».* Paris, Vrin, 1956, 356 p. 2.190 frs.

GOBRY I. — *François d'Assise et l'esprit franciscain.* Edit. du Seuil, 1957, 192 p.

GRÉGOIRE L. — *Le « divorce » de Napoléon et de l'impératrice Joséphine.* Paris, Letouzey et Ané, 1957, 244 p.

GRILLMEIER A., S. J. — *Der Logos am Kreuz.* Munich, M. Hueber, 1956, XII-152 p. 12,80 marks.

GROSCHE R. (Mgr), HEER Fr., BECKER W. — *La fin du Ghetto.* Paris, Téqui, 1957, 134 p. 400 frs.

GUYARD M.-Fr. — *Alphonse de Lamartine.* Paris, Edit. Univ., 1956, 126 p.

HARDOUIN R. — *Au Pays de la Scholle. Témoignage.* Genval, Edit. Marie-Médiatrice, 1956, 120 p.

Histoire universelle des missions catholiques. I. *Les missions des origines au XVI^e^ siècle.* Paris, Grund, 1956, 365 p., VIII-64 pl., 22 cartes et plans.

HOLLENBACH J. M., S. J. — *Sein und Gewissen.* Baden-Baden, Verlag für Kunst und Wissenschaft, 1954, 376 p. 23,40 marks.

IGNACE, Frère Mariste. — *Le bienheureux Marcellin Champagnat.* Genval, Edit. Marie-Médiatrice, 1956, IV-272 p.

Initiation économique et sociale. 2 vols, Lyon, Chronique sociale de France, 1957, 352 et 252 p. 1.470 frs.

Jahrbuch der Albertus-Universität zu Königsberg. Band VII. 1957, Wurzbourg, Holzner, 1957, 468 p.

KÜNG H. — *Rechtfertigung. Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung.* Einsiedeln, Johannes Verlag, 1957, 304 p.

LAMBOTTE Ch., S. J. — *Saint Ignace de Loyola.* Namur, Edit. du Soleil Levant, 1957, 190 p. 48 frs.

LAMPE G. W. et WOOLLCOMBE K. J. — *Essays on Typology.* Londres, S.C.M. Press, 1957, 80 p. 7 sh. 6 d.

LANG A. — *Wesen und Wahrheit der Religion.* Munich, M. Hueber, 1957, XII-268 p. 11,80 marks.

LEMAÎTRE S. — *Hindouisme ou Sanâtana Dharma.* Fayard, 1957, 124 p. 300 frs.

LENNERZ H., S. J. — *De beata Virgine. Tractatus dogmaticus.* Rome, Univ. Grégorienne, 1957, 294 p. 1.200 lires.

LÉON LE GRAND. — *Sermons.* T. II. Paris, Edit. du Cerf, 1957, 93-80 p. 630 frs.

LHOTTE C. — *Le chemin de croix du grand malade.* Mulhouse, Salvator; Paris-Tournai, Casterman, 1957, 56 p. 30 frs belges.

LIMOUZIN-LAMOTHE R. — *Monseigneur de Quelen archevêque de Paris.* Tome II. Paris, Vrin, 1957, 334 p.

MADAULE J. — *Dostoïevski.* Paris, Edit. Univ., 1956, 128 p.

MALET A. — *Personne et amour dans la théologie trinitaire de saint Thomas d'Aquin.* Paris, Vrin, 1956, 204 p. 1.200 frs.

Masses urbaines et Missions. Paris-Bruxelles, D. D. B., 1957, 256 p. 150 frs b.

MASSON Ch. — *Les deux épitres de saint Paul aux Thessaloniciens.* Paris-Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1957, 120 p. 8,85 frs s. broché; 11,90 frs s. relié.

Médecine et Merveilleux. Paris, Spes, 1957, 282 p. 750 frs.

Mélanges de philosophie grecque offerts à Mgr Diès. Vrin, 1956, 246 p. 1.500 frs.

MINARD P., O.S.B. — *Memento canonique sur le noviciat et la profession religieuse.* Paris-Montréal, Fides, 1957, 124 p. $ 2,50.

MITRY J. — *Charlot et la « fabulation » chaplinesque.* Paris, Edit. Univ., 1957, 192 p., 20 reprod.

MOLITOR A. — *L'enseignement et la société d'aujourd'hui.* Paris-Tournai, Casterman, 1956, 152 p. 57 frs belges.

MORALDI L. I.M.C. — *Espiazione sacrificale e riti espiatori nell'ambiente biblico e nell'antico testamento.* Rome, Institut Biblique, 1956, XXXII-304 p. 3.600 lires.

Mystiques anglais, édit. P. RENAUDIN. Paris, Aubier, 1957, 252 p. 750 frs.

NÖTSCHER Fr. — *Das Alte Testament.* Band II. Wurzbourg, Echter-Verlag, 1956, 700 p. 32 marks; en souscription : 28 marks.

ORCIBAL J. — *Port-Royal entre le miracle et l'obéissance : Flavie Passart et Angélique de St-Jean Arnauld d'Andilly.* D. D. B., 1957, 200 p. 75 frs belges.

OWENS J., C.ss.R. — *St. Thomas and the Future of Metaphysics.* Milwaukee, Marquette Univ. Press, 1957, 97 p. 2 $.

PAULHAC Fr. — *Structures et Perspectives économiques du XX^e siècle.* Paris, Vrin, 1957, 302 p. 1.500 frs.

PIEPER J. — *Glück und Kontemplation.* Munich, Kösel, 1957, 136 p. 5 marks.

PRZYWARA E. — *Ignatianisch.* Francfort, J. Knecht, 1956, 150 p. 5,80 marks.

Puberté et problèmes sexuels de l'adolescence. Lethielleux, 1957, 160 p. 375 frs.

Religion (Die) in Geschichte und Gegenwart. Lief. 7-8. Tubingue, J. C. B. Mohr, 1957, col. 577-768. 8,40 marks.

RENARD A. — *Fidélité au Christ et présence au monde.* D. D. B., 1957, 302 p.

REYMOND A. — *Les principes de la logique et la critique contemporaine.* Paris, Vrin, 1957, XXVI-280 p.

RIBBNER T. — *De svenska traktatsällskapen 1808-1856.* Lund, Gleerup, 1957, XXXII-308 p. 19 cour.

RITAMARY (Sister), C.H.M. — *Spiritual and intellectual elements in the formation of Sisters.* New York, Fordham Univ. Press, 1957, XXVI-261 p. $ 3.00.

ROGER-MARX Cl. — *Toulouse Lautrec.* Paris, Edit. Univ., 1957, 104 p., 16 grav.

ROTH C. *Histoire du peuple juif.* Paris, Terre Retrouvée, 1957, 547 p. 1.500 frs.

Royauté (La) de l'Immaculée. Ottawa, Editions de l'Univ., 1957, VI-239 p.

SCHEBESTA P. — *Die Negrito Asiens.* Band II. *Ethnographie der Negrito.* 2. Halbband. *Religion und Mythologie.* Vienne-Mödling, St. Gabriel-Verlag, 1957, XVI-336 p., 19 dessins, 16 reprod. 220 S.

SCHEDL Cl. — *Geschichte des Alten Testaments.* Band II. Innsbruck, Tyrolia-Verlag, 1956, XVI-327 p., 4 cartes.

SCHNITZLER Th. — *Die Messe in der Betrachtung.* Band II. Fribourg-en-Br., Herder, 1957, XII-368 p.

SCHOLZ Fr. — *Benedikt Stattler und die Grundzüge seiner Sittlichkeitslehre.* Fribourg-en-Br., Herder, 1957, XVI-264 p.

SHEEN F. J. (Mgr). — *Une divine histoire d'amour.* Mulhouse, Salvator; Paris-Tournai, Casterman, 1957, 88 p. 56 frs belges.

SPICQ C., O.P. — *Vie morale et Trinité sainte selon saint Paul.* Paris, Edit. du Cerf, 1957, 92 p.

SUTTER P. et GAQUERE Fr. — *Aux prises avec Satan.* Genval, Edit. Marie-Médiatrice, 1956, 126 p. 50 frs.

THÉRY G., O.P. — *Catherine de Francheville.* Tours, Mame, 1957, 352 et 372 p.

TOUDOIRE M. — *Apostolat laïque et vie chrétienne.* Spes, 1956, 112 p. 190 frs.

TRESE L. — *Nous sommes un.* Paris-Tournai, Casterman, 1957, 192 p. 72 frs b.

TROCMÉ E. — *Le « Livre des Actes » et l'histoire.* P.U.F., 1957, VIII-238 p. 960 frs.

VAN MIERLO S. — *Les enseignements de l'apôtre Paul.* Aix-en-Provence, avenue Paul Cézanne 25, 1957, 144 p.

Vers la promotion de l'économie indigène. Bruxelles, Institut de sociologie Solvay, 1956, 604 p. 275 frs.

Vitalité actuelle des religions non chrétiennes. Edit. du Cerf, 1957, 224 p. 480 frs.

WILLEMS E., S.O.C. — *Esquisse historique de l'ordre de Cîteaux.* Première partie : *1097-1493.* Dison-Verviers, Jespers-Grégoire, 1957, 274 p. 28 clich. 140 frs.

WINDELBAND W. et HEIMSOETH H. — *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie.* Tubingue, J. C. B. Mohr, 1957, XLVI-654 p. 28 marks.

Les Gérants : ETABLISSEMENTS CASTERMAN, S. A.
Administrateur-délégué : LOUIS CASTERMAN, Tournai.

Imprimé en Belgique — *Printed in Belgium.*